المجلس الأعلى للثقافة



الدكتور توفيق الطويل

مفكراً عربياً ورائداً للفلسفة الخلقية

بحوث عنه ودراسات مهداة

إشراف وتصدير: د . عاطف العراقى



اهـــــــــداء2004

الهـــيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

القاهرة

المجلس الأعلى للثقافة

لجنة الفلسفة

الدكتور توفيق الطويل

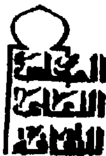
مفكراً عربياً ورائداً للفلسفة الخلقية

بحوث عنه ودراسات مهداة إليه

إشراف وتصدير :

د . عاطف العراقى

أستاذ الفلسفة العربية



١٩٩٥

إهـــداء

إلى روح رائد الفلسفة الخلقية فى عالمنا العربى المعاصر .

إلى من كانت حياته هى فكره ، وفكره هو حياته .

إلى الأستاذ الشامخ والمفكر الكبير العملاق .

إلى من كانت كتاباته تعبيراً عن الانتصار للقيم النبيلة والمثل السامية .

إلى روح الدكتور / توفيق الطويل .

نهدى هذا الكتاب التذكارى

عاطف العراقى

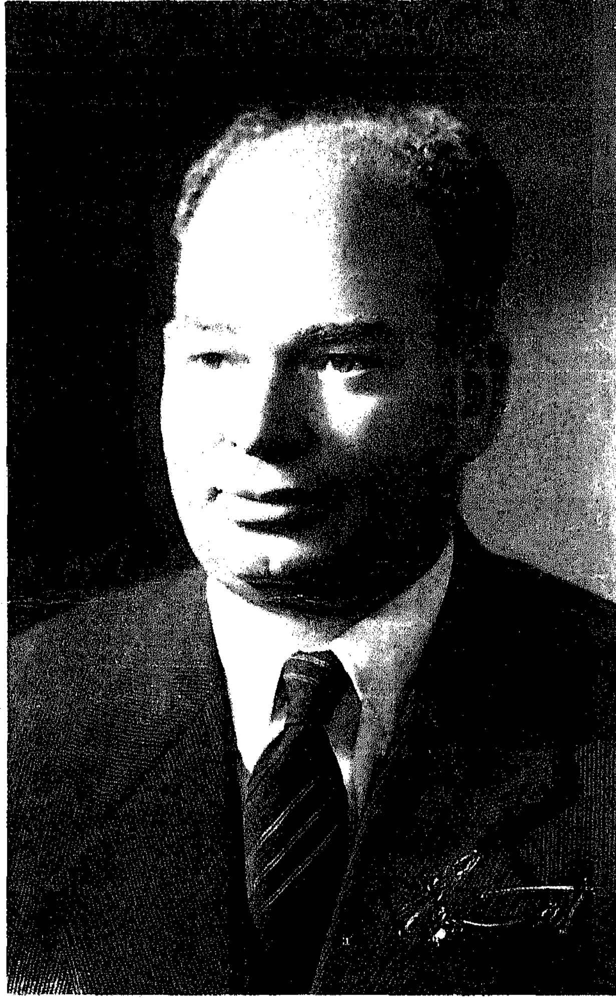
شكر وتقدير

يتوجه المشرف على هذا الكتاب التذكارى بكل الشكر والتقدير إلى **جميع الهيئات العلمية والفكرية داخل مصر** وخارجها **وإلى** جميع من أسهموا فى الكتابة فى هذا المجلد التذكارى ، **وأيضاً من قاموا بالسعى إلى إصدار** الكتاب . ويخص بالذكر الأستاذ الدكتور / **زكى نجيب محمود** ، والأب الدكتور / **چورچ قنواتى** ، والأستاذ الدكتور/ **حسن الساعاتى** .

كما يتوجه المؤلف بكل الشكر والتقدير إلى العالم الكبير **الأستاذ الدكتور / فؤاد زكريا** مقرر لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة ، فقد تفضل مشكورا بتشجيع ومتابعة إصدار هذا المجلد التذكارى .

والشكر والتقدير إلى **الأستاذ الدكتور / جابر عصفور** ، الأمين العام للمجلس الأعلى للثقافة لحرص سيادته الدائم على تخليد ذكرى توفيق الطويل ، عن طريق إصدار هذا المجلد التذكارى .

عاطف العراقى



د . توفيق الطويل
(١٩٠٩ - ١٩٩١)

الحياة الفكرية فى سطور

بقلم : د . عاطف العراقى

- ولد ببولاق - القاهرة عام ١٩٠٩
- تم تعيينه معيداً فمدرساً فأستاذاً مساعداً ثم أستاذاً .
- عمل أستاذاً معاراً ، وأستاذاً زائرًا بالعديد من الجامعات العربية والإسلامية .
- تم انتخابه عضواً بمجمع اللغة العربية عام ١٩٨١
- حصل على جائزة الدولة التقديرية فى العلوم الاجتماعية عام ١٩٨٤
- شارك فى العديد من المؤتمرات الفكرية والفلسفية .
- عمل مقرراً للجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة ، وعضواً بالمجالس القومية المتخصصة .
- توفى فى يوم الثلاثاء الثانى عشر من شهر فبراير عام ١٩٩١ م
- ترك العديد من الدراسات والمؤلفات الرائدة والكتب المترجمة والمحققة ، ومن بينها :
  - أسس الفلسفة .
  - فلسفة الأخلاق .
  - مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق .
  - چون ستيوارت مل .
  - قصة النزاع بين الدين والفلسفة .
  - قصة الاضطهاد الدينى بين المسيحية والإسلام .
  - العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى .
  - الشعرانى إمام التصوف فى عصره .
  - التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام .
  - الأحلام .
  - قضايا من رحاب الفلسفة والعلم .
  - الحضارة الإسلامية والحضارة الأوربية .
  - تحقيق الجزء الثامن والجزء التاسع من كتاب : المغنى للقاضى عبد الجبار المعتزلى .

- ترجمة القسم الخاص بالفلسفة والإلهيات من كتاب : تراث الإسلام ، تحرير المستشرق ألفريد جيوم .
علم الغيب فى العالم القديم .
- تاريخ علم الأخلاق ، لهنرى سدچويك .
- أفلاطون والأكاديمية (من كتاب تاريخ العلم لچورج سارتون) .
- الأخلاق فى الفكر الإسلامى[١] .

(١) يمكن الرجوع إلى كتاب : المجمعيون فى خمسين عاماً ، بقلم د . محمد مهدى علام ، ص ٢٦٣ - ٢٦٤ (مجمع اللغة العربية بالقاهرة) ، وإلى مذكرة ترشيحه للحصول على جائزة الدولة التقديرية (القسم الرابع من هذا المجلد التذكارى) وإلى دراسة د . عاطف العراقى ، فى القسم الأول من هذا المجلد أيضا . وسيجد القارئ تفصيلات عديدة خاصة بحياته .

أسماء المشاركين فى المجلد التذكارى

(مرتبة ترتيبا ابجديا)

د . إبراهيم صقر .
د . إبراهيم مدكور .
د . أحمد الجزار .
د . أحمد محمود صبحى .
د . حسن الساعاتى .
د . دولت عبد الرحيم إبراهيم .
د . زينب محمود الخضيرى .
د . زينب عفيفى شاكر .
الأستاذ / سعيد زايد .
د . سعيد مراد .
د . سهام العراقى .
د . سيد ميهوب .
د . صلاح قنصوة .
د . عاطف العراقى .
د . عبد العزيز شرف .
د . عبد القادر محمود الدسوقى .
د . على عبد الفتاح المغربى .
د. قدرية إسماعيل إسماعيل .
د. مجدى الجزيرى
د . محفوظ عزام .
د . محمد أحمد بيومى .
د . محمود فهمى زيدان .
د. مرفت عزت بالى .
د . نازلى إسماعيل حسين .
الأستاذ / نبيل فرج .
د . نبيلة زكرى زكى .
د . وليم فرج حنا .

تصــدير عــام

بقلم: د. عاطف العراقى

فى يوم الثلاثاء الثانى عشر من شهر فبراير عام ١٩٩١ م ، انتقل إلى دار الخلود أستاذ جليل ومفكر من طراز ممتاز رحل عن عالمنا الزائـــل ، توفيق الطــويل ، أســتاذ الفلسفة الخلقية والذى ملأ بقاع الأرض علماً ونشر النور والضياء فى عالم تسوده الظلمات . لقد كان رحمه الله أستاذاً بكل ماتحمله كلمة الأستاذية من معان ومدلولات سامية ونبيلة . نعم لقد كان رحمه الله أستاذا بكل ماتحمله كلمة الأستاذية ، ولم يكن من أشباه الأساتذة الذين حشروا أنفسهم حشراً فى دوائرنا العلمية والفلسفية ، والذى يعتبرون كالطبل الأجوف لا أثر له ولا صدى .

ويقينى أننا إذا ذكرنا الفلسفة الخلقية ، فلابد أن نذكر معها توفيق الطويل . إذا ذكرنا المثل العليا والقيم النبيلة السامية ، فلابد أن يقترن ذكرها باسم الرجل الذى دافع عنها طوال حياته ووهب لها نفسه . ومن يحاول أن يتخطى توفيق الطويل ويهمل دوره الرائد الخلاق ، فوقته ضائع عبثاً . لقد تحمل الرجل فى أخريات أيامه العديد من الآلام وأكثرها من قبيل الآلام النفسية لا الجسدية . لقد حاول بعض الصــغار والأقــزام الطعن فى ســمعته العلمية والتقليل من مكانته الفلسفية فى أخريات أيامه وكنت وقتها أقول فى أسف : إلى الجحيم أيها الصغار والأقزام ، كنت أقول فى أسف وحزن وألم : إنكم لاتستطيعون كتابة صفحة واحدة من الصفحات التى كتبها أستاذنا الدكتور توفيق الطويل ، فكيف إذن تحاولون الطعن فى مكانته العلمية . وقد ظل الرجل طوال هذه المحنة أو المهزلة صامتاً فى حزن ، وحزيناً فى صمت . وقد أبت عليه كبرياؤه أن يدخل مع الأشباه فى نقاش ، وهو على حق فى ذلك تماماً ، إذ كيف يناقش العملاق مجموعة من الأقزام ، كيف يدخل المثقف فى مناقشة علمية مع السذج وأصحاب الفكر السطحى ! ! !

لقد أسهم توفيق الطويل مع مجموعة من أساتذة الفلسفة الكبار والأعلام ، فى نشر حياة النور والتنوير . لم يكتب سطراً واحداً يحمل فى طياته دعوة إلى الخرافة وإلى اللامعقول .

كان عف اللسان ، لاتصدر عنه كلمة بذيئة من نوع الكلمات التى نـراها الآن منتشـرة على ألسنة أشباه أساتـذة الفلسفة ، والفلسفة منهـم بـراء . كـان دمـث الأخـلاق ، أفكاره هى حـياته ، وحـياته هى فكره ، إلى حد كبير جداً . وليرجع القارئ العزيز إلى كتبه ودراساته ومقالاته ويتأمل بين سطورها فى القيم التى يدعونا إليها توفيق الطويل ، ثم عليه أن يراجع صفحة حياته ، وسيجد أن ما نقوله عنه يعد صادقاً تمام الصدق .

لقد قال عنه الأستاذ بـدر الدين أبـو غـازي ، يـوم اسـتقباله عضـواً بمجمـع اللغـة العربية : واليـوم إذا أستقبلك أراك كما كنت فى هذا الزمن البعيد ، وقور السمت ، سمح الملامح مستضيئاً بالحكمـة والمثل ، فيك من شباب الفكر وحيويته مايلوح وكأنه على مر السنين يزيد . لقد اتخذت لنفسك من عطائك ونضج عقلك وذكاء قلبك مكانة فى حياتنا الفكرية . (مجلة مجمع اللغة العربية - الجزء التاسع والأربعين) .

لقد شاء القدر القاسى والظالم أن يلفظ توفيق الطويل آخر أنفاس الحياة ، فى الساعات التى كنت فيها متجهاً من الخرطوم إلى القاهرة ، كنت داخل الطائرة وأنا لاأدرى أن أستاذى فى لحظاته الأخيرة ، وفى نفس لحظات وصولى إلى مطار القاهرة على وجه التقريب ، غادر توفيق الطويل حياة الدنيا ، مستقبلاً فى صمت حياة الدار الآخرة .

ومن مصائب الزمان وتصاريف القدر الظالم أن يسأل عنى أستاذى توفيق الطويل قبيل وفاته بساعات ثم يدرك أننى أبلغته قبل سفرى بأننى سأطمئن عليه فور وصولى من الخرطوم .

لقد تتلمذت على توفيق الطويل منذ سنواتى الأولى بكلية الآداب - جامعة القاهرة ومنذ أكثر من أربعين عاماً . درست على يديه الفلسفة العامة وفلسفة الأخلاق ، واستمرت علاقتى العلمية به حتى وفاته . عملت معه بالعديد من اللجان والمجالس العلمية ، ومن بينها مجمع اللغة العربية ، والمجلس الأعلى للثقافة . تشرفت بإهدائى إليه كتاباً من كتبى وهو كتابى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ، وقلت فى إهدائى :

إلى رائد الفلسفة الخلقية فى مصرنا المعاصرة .

إلى الأستاذ الذى تعد حياته تعبيراً عن اعتقاده بالقيم والمثل العليا :

إلى الدكتور توفيق الطويل .

تقديراً لدوره فى إثراء الفكر الفلسفى الخلقى .

أهدى هذا الكتاب ثمرة من ثمرات اغترابى وتوحدى داخل صومعتى الفلسفية ، معتزلاً الحياة ، متأملاً فى سعادة ، الموت والعدم والفناء .

كتبت عنه أكثر من دراسة تم نشرها على صفحات مجلاتنا العربية .

لقد احتل الدكتور توفيق الطويل فى تاريخ الفكر الفلسفى العربى المعاصر مكانة كبيرة . إنه يعد رائد الفلسفة الخلقية فى عالمنا العربى المعاصر . وكان أستاذاً بكل ما تحمله كلمة الأستاذية من معان سامية وقيم نبيلة ،

وخاصة بعد أن انتشر بيننا مانطلق عليه أشباه الأساتذة . كان يدرك المعنى الحقيقى للمثقف، فلم يكن نشاطه داخل مدرجات الجامعة فحسب، بل كان شعلة نشاط داخل مصر وخارجها .

وقد كنت سعيداً غاية السعادة حين تم تكليفى بالإشراف على كتاب تذكارى عن المفكر الشامخ والأستاذ الرائد ، توفيق الطويل . تم تكليفى بهذا العمل من قبل لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة .

وينقسم العمل الذى بين أيدى القارئ اليوم إلى أقسام أربعة ، وذلك على النحو التالى :

القسم الأول : بحوث ودراسات عن الدكتور توفيق الطويل .

القسم الثانى : دراسات عن بعض كتبه .

القسم الثالث : دراسات مهداة إليه .

القسم الرابع : ملاحق خاصة بحياته الفكرية واستقباله عضواً بمجمع اللغة العربية .

شارك فى القسم الأول مجموعة من الأساتذة والزملاء الأفاضل . كتب الدكتور إبراهيم مدكور ، عن الصديق والزميل توفيق الطويل ، وكتب كاتب هذه السطور عن حياته الفكرية . وحللت الدكتورة نازلى إسماعيل ، موضوع دفاع الدكتور توفيق الطويل عن العقل العربى ، وكان بحث الدكتورة زينب الخضيرى ، عن مفهوم الصراع فى فكر توفيق الطويل ، وأفاض الدكتور عبد العزيز شرف فى موضوع : توفيق الطويل بين الفلسفة النقدية ووسائل الإعلام . أما بحث الدكتور مجدى الجزيرى ، فكان عن نزعة التجديد والتنوير عند توفيق الطويل . وكانت دراسة الأستاذ نبيل فرج عن : توفيق الطويل وصفحات مطوية أما بحث الدكتورة زينب عفيفى شاكر ، فقد تبلور حول موضوع المثالية المعدلة فى فلسفة الدكتور توفيق الطويل .

هذا عن القسم الأول من أقسام الكتاب ، أما القسم الثانى ، فكان يدور حول تحليل بعض كتب الدكتور توفيق الطويل . حلل كتاب الأحلام ؛ الدكتور حسن الساعاتى ، ودرس كتاب الحضارة الإسلامية والحضارة الأوربية ، كاتب هذه السطور ، أما الدكتور وليم فرج حنا فقد درس كتاب جون ستيوارت مل ، وقامت الدكتورة نبيلة زكرى زكى ، بتحليل كتاب مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق . أما دراسة الدكتورة سهام العراقى ، فكانت حول كتاب : العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى . وقد اختار الدكتور سيد ميهوب كتاب : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، كمجال للدراسة والتحليل .

تضمن القسم الثالث من هذا المجلد التذكارى ، مجموعة من الدراسات والبحوث المهداة إلى الدكتور توفيق الطويل ، وهى دراسات وبحوث حول مجالات اهتمامه ، فالدكتور توفيق الطويل ، كان موسوعى الثقافة إلى حد كبير ، وكما كان مهتماً بالفلسفة ، فإنه كان مهتماً بالعلم وتاريخه وغيرهما من مجالات فكرية وثقافية . ولاتوجد دراسة من الدراسات المهداة إلا وكانت تدور حول محور من محاور اهتمامات الأستاذ الشامخ : توفيق الطويل ، وكانت هذه البحوث والدراسات ، على النحو التالى :

- تـراثنـا العـربـي والإسـلامى وموقفنـا من آراء المستشـرقين وغير المستشـرقين بقلـم د. عبد القادر محمود الدسوقى .
- فلسفة الطب ، بقلم الدكتور محمود زيدان .
- مصر القديمة ونشأة الطب ، بقلم الدكتور أحمد محمود صبحى .
- القيم بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية ، بقلم الدكتور صلاح قنصوة .
- التحليل السوسيولوجى للقيم ، بقلم الدكتور محمد أحمد بيومى .
- هوسرل وفكرة أخلاق فينومينولوچية ، بقلم الدكتورة قدرية إسماعيل .
- المدينة الفاضلة بين أفلاطون وأرسطو ، بقلم الأستاذ سعيد زايد .
- الفضيلة والسعادة عند مسكويه ، بقلم الدكتور على عبد الفتاح المغربى .
- نظرية السعادة عند أبى البركات البغدادى ، بقلم الدكتور سعيد مراد .
- مصطلح الإبداع فى الفلسفة الإسلامية ، بقلم الدكتور محفوظ عزام .
- مآثر العرب الطبية على الحضارة الأوربية ، بقلم الدكتورة مرفت عزت بالى .
- فلسفة الأخلاق الصوفية عند السهروردى البغدادى ، بقلم الدكتور أحمد الجزار .
- الأخلاق عند ابن سينا ، بقلم الدكتور إبراهيم صقر .
- الاتجاه العلمى عند ابن البيطار ومصادره ، بقلم الدكتورة دولت عبد الرحيم .

أما القسم الرابع والأخير من هذا المجلد ، فقد تضمن ملحقين ، ملحق منهما يتضمن مذكرة ترشيحه للحصـــول على جـــائزة الدولة التقديرية ، وقـــد تضـــمنت المذكرة جوانب كثيرة من نشاطه الفكرى . أما الملحق الثانى ، فقد تضمن وقائع جلسة استقباله عضواً بمجمع اللغة العربية ، تلك الجلسة التى ألقيت فيها كلمات الدكتور إبراهيم مدكور ، والدكتور بدر الدين أبو غازى ، والدكتور توفيق الطويل .

ونود أن نؤكـــد فى خـــتام تصـــديرنا على أن تـــوفيق الطويل كان باحثاً من الطـــراز الأول فى مجال الفلسفة الخلقية بصفة خاصة . لقد أكد على أهمية القيم والمثل العليا فى حياتنا . إنه يقول فى كتابه الكبير : فلسفة الأخلاق : نشأتها وتطـــورها ، وذلك فى إهـــدائه الكتاب إلى ابنه حسام وابنته منى : ضم هذا الكتاب أظهر ماعرفته البشرية عبر تاريخهـــا الطويل من قيم إنسانية رفيعة ، ولما كان مفهوم الحياة العملية قد طغى فى عصرنا الحاضر على مدلول المثل العليا ومكانها الذى ينبغى أن تحتله من حياة الناس ، فقد طاب لى أن أهدى الكتاب إليكما ، عسى أن تجدا فى بطون صفحاته مثلاً إنسانياً رفيعاً ، يشبع العقل ويستهوى القلب .

ويقول مؤكداً على هذا الجانب فى نهاية تصديره للكتاب : هذا هو كتابنا الذى جمعنافيه أظهر مذاهب الفلسفة الخلقية عبر تاريخها الطويل ، وأبنا فيه عن معالم الجانب المشرق الوضاء فى طبائع البشر . وقد صدق أرسطو حين قال – منذ ثلاثة وعشرين قرنا من الزمان – وهو يتحدث عن الإنسان المدنى بطبعه ، وكيف أنه لايحقق كماله إلا منتمياً إلى مجتمع بشرى : إن من يعيش منعزلاً بغير مثل أعلى يدين به ، إما أنه يكون إلها حقق فى حياته أقصى مطالب الكمال ، فاستغنى عن الإيمان بمثل أعلى تجرى حياته بمقتضاه ، أو يكون حيوانا لايستطيع بحكم طبيعته البهيمية أن يعلو على واقعه فى ظل مبدأ أسمى يدين له بالولاء (ص ١٦) .

بل إن أستاذنا الفاضل وفى السطور الأخيرة من كتابه عن الفلسفة الخلقية والذى يعد من أوفى المراجع فى موضوعه ، يرى أن الإنسان هو الكائن الأخلاقى الوحيد ، لأنه من بين سائر الكائنات هو وحده الذى يمكن أن يضيق بواقعه ويتطلع جاداً واعياً إلى ماينبغى أن تكون عليه حياته . وهو وحده الذى يخطط لمستقبله ، وبذلك يكون من الحق أن يقال : إن الإنسان لايكون إنساناً مميزاً من سائر الكائنات بغير مثل أعلى يدين له بالولاء . (ص ٤٩١)

والواقع أن فقيدنا الراحل كان ينظر إلى الأخلاق نظرة علمية إلى حد كبير ، ولعل دراساته العلمية قد أثرت عليه . إنه لم ينظر إلى الأخلاق على أساس أنها مجموعة من المواعظ والخطب الطنانة الرنانة ، بل إنه يربط بين المذهب وبين دراسة السلوك .

بل إنه فى كتبه التى بحث فيها فى مجالات صوفية كان ينبهنا إلى بعض الخرافات التى نجدها عند بعض المدعين للتصوف وقيامهم بالتمرد على الدين باسم التصوف بل التهاون فى فرائض الدين والاستخفاف بأوامره ونواهيه .

وهو يذكر لنا أمثلة عديدة ، موجودة فى المصادر الصوفية، ككتاب الطبقات الكبرى ، للشعرانى ومن بينها على سبيل المثال لا الحصر ، أن إبراهيم العريان كان يصعد إلى منبر المسجد عارياً ويخطب فى الناس قائلاً : السلطان ودمياط وباب اللوق وبين الصورين وجامع طولون والحمد لله رب العالمين . وأيضاً أن يظل الشيخ تاج الدين الذاكر بوضوء واحد سبعة أيام أمتدت أواخر عمره إلى أحد عشر يوماً ... إلى آخر هذا الخرافات والخزعبلات . (كتاب : الشعرانى ، لتوفيق الطويل ص ١٠) .

إنه ينبهنا إذن إلى هذه الخرافات ، وذلك انطلاقاً من نزعته العلمية وتأكيده على أهمية العلم فى حياتنا ، وإن كان يؤكد على وجود جوانب مشرقة وضاءة فى التراث الإسلامى ، ومن بينها التسامح والحب ونبذ الكراهية .

لقد كان حريصاً على الالتزام بهذه القيم وتطبيقها على حياته . وإذا كنا نجد من بين تلاميذه وقرائه من بادله حباً بحب وتسامحاً بتسامح ، فإننا نجد أيضاً مجموعة من أشباه الدارسين قاموا بالطعن فيه ، وذلك على النحو الذى أشرنا إليه فى السطور الأولى من مقالتنا هذه . ولا أود أن أذكر أسماء هؤلاء الصبية حتى لا

أسود هذه الصفحات بنزعاتهم الشريرة وأكتفى بالقول : أين نحن الآن من هذه النصائح والوصايا الذهبية لأستاذنا توفيق الطويل . لقد أصبح الناس غير الناس ، وتطاول الأشباه على الأصول واعتدى الجهلاء على العلماء . لقد تحول أكثرنا للأسف الشديد إلى ذئاب بشرية ينهش الواحد منهم لحم أخيه الإنسان حياً وميتاً ويقوم بامتصاص دمائه بطريقة ينزوى أمامها خجلاً أشد الحيوانات فتكاً بالإنسان . لقد تحولت كلماتنا إلى خناجر أشد فتكاً من أخطر القنابل . إن كلمة واحدة مسمومة قد تقضى على إنسان شريف ، بطريقة أشد إيلاماً من وسائل مادية أعدت للخراب والتدمير .

هل من المعقول أن يتحول بعض طلابه إلى كلاب مسعورة ، وهو الذى غرس فينا حب القيم والمثل العليا الرفيعة ؟ أليس من المخجل – وهو العالم المدقق – أن يقوم هذا الفرد أو ذاك من الجهلاء ومتخلفى العقول أصحاب الطبل الأجوف ، بالتشكيك فى بعض كتاباته وإشرافه العلمى على طلابه دون أن يضعوا فى اعتبارهم شيخوخته على الأقل . ولكن العزاء كل العزاء يا أستاذى ومعلمى أن من بين طلابك من سيهب حياته لدراسة أفكارك والإشادة بها .

والواقع أن حياة توفيق الطويل تكشف عن إصرار غريب على الدرس والمطالعة والتأمل الثاقب . نقول بهذا ؛ وسواء اتفقنا معه أم اختلفنا ، وذلك على النحو الذى سبق لنا الإشارة إليه . لقد جاهد وكافح منذ السنوات الأولى لمولده ، ومنذ أن كان طالباً بالكتاب . لقد أخبرنى فى أكثر من لقاء بمنزله بالقاهرة ، أنه كان شغوفاً بالفلسفة منذ سنواته الأولى . لقد كان يستعير الكتب ، من دار الكتب فلا يلبث الكتاب معه أكثر من ليلة أو ليلتين على الأكثر يلتهم خلالهما الأفكار الموجودة بالكتاب التهاماً ، ويقوم بتسجيل الأفكار الرئيسية فى كل كتاب من الكتب التى يستعيرها . كان حريصاً على قراءة مؤلفات العديد من المفكرين والأدباء من أمثال : المنفلوطى والمازنى وطه حسين والعقاد وزكى مبارك وسلامة موسى وأحمد حسن الزيات ، ولا أشك فى أن قراءاته الأدبية قد أفادته كثيرا فى مجال الكتابة بأسلوب أدبى رصين لايخلو من الدقة الفلسفية فعباراته مشرقة وضاءة تهز أوتار القلوب هزاً وتؤثر على العقول تأثيراً بغير حدود . استمع إليه وهو يقول بعد دراسته للشك المطلق والشك المنهجى : ولكن الشك أزمة فى حياة العقل . إنه يشيع الحيرة فى العقول ويثير القلق فى النفوس ، وإذا طال أمده أحرج الصدور وملأها ضيقاً . . . (كتاب أسس الفلسفة) .

وإذا كان توفيق الطويل قد ألف العديد من الكتب بالإضافة إلى ترجماته وتحقيقاته ، فقد ترك لنا العديد من البحوث المطولة ، والتى تعد دراسات أكاديمية رفيعة المستوى . لقد نشرت البحوث فى العديد من المجلات والدوريات والكتب التذكارية ؛ سواء فى مصر أو غيرها من بلدان العالم العربى . ومن بينها البحث الذى نشر بالمجلد التذكارى عن مؤرخ الفلسفة ، يوسف كـرم والذى قمت بالإشراف عليه طوال خمس سنوات . إن البحوث التى تركها أستاذنا الراحل تعد معبرة عن الإحاطة الشاملة بموضوع البحث والتأمل العميق والنظرة الثاقبة .

إننا نجد أنفسنا أمام كم كبير من الإنتاج العلمي والفلسفي . لقد أخضع حياته لنظام دقيق جوهره الاطلاع المستمر والكتابة الدقيقة بعد الإحاطة بالموضوع . إن كتاباته - كما قلت - تهز أعماق النفوس هزا وتدك أرض اللاأخلاقية دكاً ، وإن كان أكثرهم لايعلمون .

وإذا كان أستاذنا توفيق الطويل قد غادرنا إلى العالم الآخر ، غادرنا إلى الدار الآخرة ، فإنه خالد بكتبه ، خالد بالمثل والقيم التى دعا إليها فى كتاباته وفى أحاديثه ، ولتطمئن روحك ياأستاذى ، فإنها فى عالم اللامتناهى ، فى عالم رحب واسع فسيح ، يخلو من الضغائن والأحقاد وأشباه الأساتذة .

ومن صومعتى الفلسفية التى أقيم فيها متوحداً ، أكتب هذا الرثاء . أسجل هذه التعزية وكم كان بودى أن تكتبها أنت ياأستاذى ومعلمي عنى ، ولكنها الحياة بآلامها ومافيها من شقاء والتى فرضت علىّ أن أكتب عنك رثائى قبل أن تكتب أنت هذا الرثاء ، ولتسعد روحك التى صعدت إلى باريها . إنها روح الإنسان بأجلى وأعظم معانى الإنسانية .

أرجو أن تكون كلمتى هذه والتى أكتبها فى ذكرى وفاتك ، فى اليوم الثانى عشر من شهر فبراير ، تحية لروحك السامية ، ووجدانك العميق بمافيه من شفافية وضياء ونور .

والله هو الموفق للسداد .

عاطف العراقى

مدينة نصر ، فى الثانى عشر من شهر فبراير ١٩٩٥ م .

القســم الأول

بحوث ودراسات

عن الدكتور توفيق الطويل

ويتضمن هذا القسم مايلى :

توفيق الطويل

د . إبراهيم مدكور

رئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة

عرفته تلميذا وصديقا وزميلا ، ويعنينى أن أقف قليلا عند تلمذته ؛ لأنها كانت تلمذة جادة وصادقة ، عنى بالفكر الإسلامى ، وشغل بتراثه القديم كما شغل بما كتب فيه حديثا .

وعــاونه فى ذلك تلمذته للمرحوم مصطفى عبد الرازق ، الذى كان من أقرب تلاميذه إليه ، فقرأ له وقرأ عنه ، وحرص أستاذه الكبير على أن يجعله كاتم سره ، يوم أن وكلت إليه أعباء الوزارة .

وكان لى فى قسم الفلسفة بآداب القاهرة درس حول الفكر الإسلامى ، ولم يفت فقيدنا توفيق ، أن يتابعه وأن يفيد منه .

ويوم أن نجحنا فى إدخال شئ من الفكر الفلسفى فى مرحلة التعليم الثانوى ، كان أمامنا جنديان مخلصان هما : توفيق الطويل ، وأحمد فؤاد الأهوانى .

وقد اضطلعا بأن يعينا رملاءهما من معلمى المرحلة التانوية على تيسير الفكر الفلسفى ، وتقريبه من نفوس الشباب .

هذا هو توفيق الطوبل التلميذ والمعلم ، أما توفيق الطويل الصديق ؛ فلا أظن أنه كان بين زملائه من هو أخلص منه ، وأقرب إلى قلوبهم جميعا ، وكان دائما من العاملين بمبدأ : قل خيرا وإلا فاصمت . ولم أقف قط على خلاف أو معارضة بينه وبين زميل ؛ إن فى الناحية المادية أو الأدبية .

وزاملنى فقيدنا الكريم فى ميدانين ، أولهما : كلية الآداب بجامعة القاهرة ، وكنت أعده من خير الأعوان

على أداء هذه الرسالة ، وكان لسعة صدره وطلاوة لفظه أثر كبير فى تلاميذه ، ولا أعرف مطلقا أن واحدا منهم سأله عن شئ فلم يجبه أو طلب منه استيضاحا فلم يحققه .

أما الميدان الآخر : فكان مجمع اللغة العربية الذى بنيت آمال على إسهامه فى لغة الأخلاق والعلوم الاجتماعية ، وقد كان عضوا فى لجنتين من لجان المجمع ، تضطلعان بلغة العلم إن فى الفكر والأدب ، أو فى الحياة الاجتماعية .

وشغلت كثيرا بمرضه فى أخريات حياته ، وحاولت أن أقف على حقيقة مايشكو منه ، فهون الأمر على ، واكتفى بأن قال : إنى أعالج نفسى بالرياضة البدنية ، والسير مسافات مقبولة ، وعرضت عليه أن يتيح لى فرصة مزاملته فى رياضة من هذه الرياضات ، لكنه فيما يظهر كان حريصا على أن يخفى حقيقة مرضه عنى ، وهكذا كان توفيق دائما مع أصدقائه ، يحرص على أن ينقل لهم الخبر السار ، ويعفيهم من سماع الأمور المقلقة .

تغمده الله برحمته ، وجزاه خير الجزاء عما قدم للغته وأمته .

توفيق الطويل وحياته الفكرية

د. عاطف العراقى

لا أشك فى أن تاريخ فكرنا الفلسفى العربى المعاصر ، سواء فى مصر أو فى غيرها من بلدان العالم العربى ، يعد تاريخاً غاية فى الشموخ والازدهـار . يعد تاريخاً من حقنا أن نفخر به بين أمم العالم جميعاً ؛ شرقاً وغرباً .

إننا نجد مجموعة من المفكرين الكبار شقوا طريقهم وسط الأشواك والصخور ومهدوا لنا طريق البحث الفلسفى وأصبحوا بذلك كله من الأعلام الكبار الذين دخلوا تاريخ فكرنا الفلسفى المعاصر من أوسع الأبواب وأرحبها . منهم من غادرنا إلى عالم الخلود ، ومنهم من يعيش بيننا بحيث يقدمون لنا إنتاجاً فلسفياً وفكرياً يعيش فى عقولنا ووجداننا .

ويقينى أن من يحاول تخطى هؤلاء الأعلام الكبار فوقته ضائع عبثاً . لقد قاموا بنقل مصر من حياة الظلام إلى حياة النور . ساهموا مساهمة لاحد لها فى مجال التنوير الفكرى والثقافى والفلسفى . حملوا مصابيح الهدى فى كل أرجـــاء عالمنا العربى بعد أن كانت حياة هذا العالم تعد جهلاً على جهل ، ولكن أكثرهم لايعلمون .

ومن أعلامنا العظام . من مفكرينا الشوامخ ، الأستاذ الدكتور/ توفيق الطويل ، والذى يعد مفكراً عظيماً بكل ماتحمله كلمة الفكر من معان سامية ، وكلمة العظمة من مدلولات رائعة ، كما أنه يعد – كما سنوضح فيما بعد – رائداً للفلسفة الخلقية فى عالمنا العربى المعاصر . فإذا ذكرنا مجال الفلسفة الخلقية ، فلابد أن نذكر معها توفيق الطويل . وإذا ذكر توفيق الطويل ، فإن اسمه لابد وأن يقترن فى الأذهان بمباحث الفلسفة الخلقية ، وما أعمقهـا وأصعبهـا ، ومازلنـا نستفيد من كتبه ودروسه حتى بعد وفاته فى يوم الثلاثاء الموافـق ١٢ فبراير عام ١٩٩١

ولابد أن أذكر للقراء الأعزاء أن الكتابة عن الدكتور / توفيق الطويل ، تعد أمراً عسيراً لأسباب عديدة ؛ من بينها أن مفكرنا لم يكتب سيرته الذاتية ، بالإضافة إلى تنوع مجالات اهتماماته الفلسفية . لقد كتب فى مجال الفلسفة الحديثة والمعاصرة . وبحث فى مجال الفلسفة الخلقية ، طوال عصورها ، بحثاً غاية فى الدقة والعمق . وترك لنا العديد من المؤلفات فى مجال الفلسفة العربية ؛ وخاصة ماتعلق منها بتاريخ العلوم عند العرب . وحلل تحليلاً مستفيضاً جوانب فكرنا الإسلامى المعاصر . هذا كله بالإضافة إلى نشاطه الفكرى الملحوظ من خلال العديد من المؤسسات الثقافية والفكرية والعلمية لمجمع اللغة العربية والمجلس الأعلى للثقافة والمركز القومى للعلوم الاجتماعية والجنائية . وهو قبل ذلك كله يعد أستاذاً للفلسفة فى أعرق قسم من أقسام الفلسفة فى جامعاتنا المصرية .

الرجل إذن نادراً مايتحدث عن نفسه . إنه يؤثر الصمت ويترك للآخرين الحديث عنه مع مافى هذا الأمر من صعوبة كما قلت . ولكننى رغم ذلك كله سأحاول الاقتراب من حياة توفيق الطويل وعالمه الفكرى ؛ مستعيناً فى ذلك بأمور محددة ؛ من بينها أننى تتلمذت على يديه منذ أكثر من ربع قرن من الزمان ، أيام كنت طالباً بقسم الفلسفة بآداب القاهرة، ودرست كل ماكتب وعقدت معه أكثر من حوار تم نشر بعضه على صفحات جرائدنا اليومية . وكم كان يمد لى يد العون الفكرى مشجعاً لى ومتابعاً لكل ما أكتب . إننى قريب منه إذن وهذا قد زودنى بالعديد من الأدوات التى تساعدنى على الكتابة عنه . وكم كنت حريصاً على أن أذكر الرجل وأفكاره حينما وجه إلىّ سؤال هو : من وراء أفكارى . حريصاً على أن أهدى إليه كتابى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ، اعترافاً بدوره الخلاق فى إثراء حياتنا الفكرية . حريصاً على أن أتعاون معه وأستفيد من علمه الفياض ، خلال عملنا باللجان العلمية والفلسفية .

لقد ولد الدكتور / توفيق الطويل ، بحى بولاق بالقاهرة عام١٩٠٩ ؛ وبدأ دراسته كما هى عادة أبناء الريف بكتاب القرية . وهى قرية تابعة لمحافظة البحيرة ، حيت كان يعمل والده . لقد بدأت دراسته عام ١٩١٨ . وكان فقيه الكتاب حريصاً على أن يحتفظ بوجوده فى الكتّاب لإنه كغيره من أبناء الطبقة المتوسطة فى مصر فى تلك الفترة ، كان يقدم له كل عام غذاء من الفطير وعسل النحل . تم يضيف إلى ذلك شيئاً يتميز به عن غيره ، وهو إعطاء الشيخ ، شيخ الكتاب ، قرش صاغ كل أسبوع . من أجل هذا كان شيخ الكتاب يحاول منع والد أستاذنا توفيق الطويل ، من التفكير فى إدخاله المدرسة الابتدائية التى كانت موجودة بالقرية . ولكن توفيق الطويل ، سرعان ما التحق بالمدرسة الابتدائية ، وفوجئ شيخ الكتاب بذلك ، وأسف عليه وكان ذلك فى عام ١٩٢٠

ومن المفارقات الغريبة أن مدرس اللغة العربية فى المدرسة ، كان أكثر المدرسين سوء ظن بتوفيق الطويل ، وحاول أن يقنع ناظر المدرسة بحرمانه من دخول امتحان الشهادة الابتدائية خوفاً على مستوى نتيجة المدرسة ، ولكن توفيق الطويل تقدم للامتحان واجتازه بنجاح . وتشء الأقدار أو المفارقات . كما قلت . أن يقوم الدكتور توفيق الطويل بعد تخرجه من كلية الآداب عام ١٩٣٤ بتأليف بعض الكتب وترجمة بعض المؤلفات الإنجليزية ثم يرسلها إلى مدرس اللغة العربية والذى كان قد نقل إلى مدرسة عباس الابتدائية بحى السبتية بالقاهرة ، وقد

أدهش هذا المدرس أن يكون توفيق الطويل صاحب هـذا العمل تأليفاً وترجمة ، ويكتب له خطاباً يقول فى أوله : إلى كبير الكتاب وزعيم الأدباء لقد أخبرنى توفيق الطويل بهذه الرواية قائلاً : لاشك ما أضحكنى هذا . ولو عاش هذا المدرس إلى اليوم ، لعرف أن مجمع اللغة العربية قد رشحنى بغير علمى ودخلت فى انتخاب سرى مع أحد عشر من أعلام الفكر فى مصر وكنت الوحيد الذى نجح عضواً به .

أما المرحلة الثانوية فقد قضاها توفيق الطويل بمدرسة الأمير فاروق الثانوية (روض الفرج الآن) . لقد التحق بهذه المدرسة عام ١٩٢٥ ، وقضى بها خمس سنوات بالقسم الأدبى . وكان مصدر نشاط ملحوظ فى الجمعيات الأدبية بتلك المدرسة ، وأنشأ جمعية للخطـابة انضـم إليها الكثير من الطلاب .

وفى أكتوبر عام ١٩٣٠ التحق الدكتور / توفيق الطويل بكلية الآداب – جامعة القاهرة . وكان مثالاً يحتذى به فى علمه ونشاطه . لقد أنشأ جمعية للبحث والمناظرة ضمت طلاباً فى كليات عديدة . وتحت إشراف هذه الجمعية تم عقد العديد من المناظرات الفكرية فى جمعية الشبان المسلمين ، وجمعية الشبان المسيحية ، ونقابة المعلمين ، وقاعة الاحتفالات الكبرى بجامعة القاهرة . وكثيراً ماقام توفيق الطويل أيام كان معيداً بالكلية ومشرفاً على جمعية البحث والمناظرة بتوجيه الدعوة إلى كبار المفكرين والأدباء ومن بينهم (طه حسين ، وأحمد أمين، وتوفيق دياب ، وسلامة موسى ، وعباس العقاد ، وعبد الرحمن الرافعى ، وإسماعيل مظهر ، والآنسة مى وإبراهيم مدكور وغيرهم) وذلك لإلقاء العديد من المحاضرات . لقد حدثنى توفيق الطويل قبيل وفاته قائلاً : لم يكن أحد منهم يتردد فى قبول الدعوة التى كنت كثيراً ما أوجهها إليهم تليفونياً ، وكانت القاعة التى تلقى فيها المحاضرات تزدحم بحشد كبير من المستمعين.

كان توفيق الطويل أثناء طلب العلم شعلة نشاط . لقد اشترك ، بالإضافة إلى ماسبق أن ذكرناه ، مع بعض زملائه فى كليات عديدة فى القيام بمشروع عيد الوطن الاقتصادى والذى سمى بعد ذلك بعيد الاستقلال الاقتصادى ، وكان هدفه الدعوة للصناعة المصرية ومشروعاتها ، ومن مجموعة الطلبة الذين كانوا يقومون بمشروع عيد الوطن الاقتصادى ، ألف الدكتور عبد الرزاق السنهورى جمعية الشباب المصريين ووضع قانونها وحدد أهدافها ، وكان السنهورى صديقاً لمحمود فهمى النقراشى الذى ترك الوفد مع أحمد ماهر فى ذلك الوقت وألف حزب السعديين . وقد استدعى النحاس باشا عبد الرزاق السنهورى وطلب إليه حل الجمعية مخافة أن تعمل لمصلحة النقراشى .

إن هذا النشاط الذى قام به توفيق الطويل ، سواء أثناء الدراسة أو بعدها بقليل لم يمنعه من مواصلة الدراسة والتدرج فى التفوق . إنه إذا كان فى مستوى متوسط فى المرحلة الابتدائية وفوق المتوسط فى المرحلة الثانوية ، فإن المستوى قد ارتفع فى الجامعة وظهر التفوق واضحا بارزاً فى مرحلة الماجستير ، وكان موضوع رسالته للماجستير : التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى . وموضوع رسالته للدكتوراه : الأحلام – دراسة مقارنة ، مع ترجمة كتاب علم الغيب فى العالم القديم لشيشرون . أما التفوق فى أعلى وأسمى صورة ، فقد ظهر من خلال العديد من أعماله العلمية ؛ تأليفاً وتحقيقاً وترجمة .

الواقع أن حياة الدكتور توفيق الطويل ، حتى فى مراحلها الأولى فى المدرسة الثانوية والمرحلة الجامعية ، تعد نبراساً وضياء منيراً وهاجاً . وما أحوج شبابنا فى هذه الأيام ، الشباب الذى يعبر عن جيل الضياع ، جيل التفاهة الفكرية ، جيل التليفزيون وما يؤدى إليه من تخلف ذهنى وقصور عقلى ، أقول ما أحوج شبابنا إلى أن يستفيد من جيل عظماء المفكرين المصريين ومن بينهم أستاذنا توفيق الطويل . لقد أخبرنى فى العديد من اللقاءات التى تمت بيننا ؛ سواء بمنزله أو خلال عملنا المشترك بالعديد من اللجان العلمية والثقافية والفكرية ، أنه كان شغوفاً بالفلسفة منذ سنواته الأولى بالتعليم الثانوى . لقد كتب فى مجلة الطلبة بالمرحلة الثانوية العديد من المقالات ، ومن بينها مقالة عن أفلاطون ، تعد ثمرة لاطلاعه الخاص . لقد كان يستعير الكتب من دار الكتب فلا يلبث الكتاب معه أكثر من ليلة أو ليلتين على الأكثر لقد كان منذ السنة الأولى بالتعليم الثانوى حريصاً على قراءة مؤلفات العديد من المفكرين والأدباء من أمثال : المنفلوطى ، والمازنى ، وطه حسين ، والعقاد ، وزكى مبارك ، وسلامة موسى ، وأحمد حسن الزيات . وبدأ بعد مرحلة البكالوريا يكتب نقداً لاثنين من الأدباء ، هما : المنفلوطى والمازنى . وكان يظن أن النقد إنما هو مجرد الهجوم واستعراض العضلات . وإذا كان نقده للمنفلوطى لم ينشر بعد ، فإن نقده للمازنى قد نشر فى مجلة النهضة الفكرية ، وقد أدرك بعد ذلك حقيقة النقد كما ينبغى أن يكون النقد ، وأنه لايعنى مجرد الهجوم ، بل إبراز المزايا والعيوب . لقد بدأ ينشر نقده للمازنى فى نهاية السنة الأولى بكلية الآداب ، فى مجلة النهضة الفكرية ، التى أشرنا إليها ، وهى مجلة أنشأها الدكتور محمد غلاب ، أستاذ الفلسفة فى الأزهر .

والدكتور ، محمد غلاب كان قد سافر إلى فرنسا وحصل على الدكتوراه من جامعة ليون فى موضوع الفن عند الفراعنة ، وحين عاد أراد أن يعين مدرساً فى قسم الفلسفة بكلية الآداب – جامعة القاهرة ، فلم يأذن بهذا طه حسين ، فما كان من الدكتور غلاب إلا أن أنشأ مجلة النهضة الفكرية وافتتح باباً دائماً بها فى نقد الدكتور طه حسين . وقد أرسل توفيق الطويل الطالب بكلية الآداب وقتها ، مجموعة من المقالات فى نقد المازنى ، وقد رحب بنشرها الدكتور محمد غلاب . ولكن توفيق الطويل نجده بعد ذلك يرسل أربعة مقالات تحت عنوان : سرقات المازنى . لقد اكتشف السرقات فى كتاب الكاتب الأمريكى الساخر مارك توين ، كتاب المغفلون فى الخارج ، بعد أن قرأه بالإنجليزية . لقد تبين له أن الكثير من نكات المازنى فى كتابه رحلة الحجاز خاصة ، منقولة من كتاب مارك توين . وكان فى مقالاته الأربع عن المازنى ، ينشر نصوص مارك توين بعد ترجمتها ، وفى مقابلها نكات المازنى ، والتى يدعى أنها من إبداعه . وقد ذكر المازنى بعد ذلك للدكتور توفيق الطويل أنها توارد خواطر وزاد على ذلك فقال : كثيراً مايحدث من كثرة قراءاتى فى الإنجليزية أن تعلق نصوص بخاطرى وعند الكتابة تجرى على قلمى دون أن أشعر أنها ليست من إبداعى ، وكان السبب فى حرص المازنى على القول بأنها توارد خواطر ، أن توفيق الطويل كان قد ذكر فى المقالات النقدية التى أشرنا إليها أنها لايمكن أن تكون توارد خواطر لأنها أحيانا تعد نقلاً حرفياً .

والواقع أننا نجد العديد من الاهتمامات الأدبية لدى توفيق الطويل منذ كان طالباً بالمرحلة الثانوية والمرحلة الجامعية . وكما كان مهتماً بالمازنى ، فكان أيضاً مهتماً بالعقاد . وحينما فكر بعض أصدقاء العقاد فى تكريمه بمناسبة صدور إحدى دواوينه الشعرية ، كان توفيق الطويل وكان أيـامها طـالباً فى قسم الفلسفة ، سـكرتير اللجنة التى تعد للاحتفال بالعقـاد ، هذا الاحتفال الذى لم يتم لأن الحكومة وقتها لم تسمح بإقامته ، لأسباب قد لا يتسع نطاق الدراسة لذكرها . وقد زار توفيق الطويل بعد ذلك ، عباس العقاد ، وكان مع توفيق الطويل صديقه : حافظ جلال ، الذى كان وقتها طالباً بكلية الحقوق ، وقد قال العقاد لتوفيق الطويل أثناء زيارته : أما عن الحفلة فكأنها أقيمت فعلاً ، وحقيقة أن الحكومة لن تسمح بإقامتها ولاتعرض نفسك للخطر كما ذكر العقاد خلال الزيارة موضوع نقد توفيق الطويل للمازنى وإعجابه بهذا النقد ، كما أثنى العقاد على المازنى ثناء كبيرا وخاصة فى مجال الترجمة .

هذا النشاط الفكرى لتوفيق الطويل يعد قليلاً إذا قارناه بنشاطه بعد التخرج . لقد كنت حريصاً من جانبى أثناء رئاستى لقسم الفلسفة بكلية الآداب – جامعة القاهرة – على أن يقوم القسم بترشيحه للحصول على جـائزة الدولة التقديرية اعترافـاً بفضـله ومساهماته الفكرية التى لاحد لها .

وقبل أن نشير مجرد إشارة إلى بعض مؤلفاته ، أود أن أذكر أن أستاذنا الدكتور توفيق الطويل قد شغل العديد من المناصب العلمية . كان أستاذاً للفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة ، وعضوا بمجمع اللغة العربية بالقاهرة . وداخل هذا المجمع ، مجمع الخالدين ، كان مقرراً للجنة الفلسفة والاجتماع ، وعضواً بلجنة ألفاظ الحضارة ، وعضواً بشعبة الثقافة بالمجلس القومى للثقافة والفنون والآداب والإعلام بالمجالس القومية المتخصصة ، وعضواً بلجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة .

لقـد قضى الدكتـور توفيق الطويل أكثر من أربعين عاماً من عمره المديد فى تدريس الفلسفة بفروعها المختلفة وتاريخها : قديماً ووسيطاً وحديثاً ، وذلك فى العديد من الجامعات المصرية كجامعة القاهرة ، وجامعة الإسكندرية ، وجامعة عين شمس ، والجامعات العربية ، كالجامعة الليبية ، وجامعة الكويت ، وجامعة بغداد ، وجامعة البصرة ، وجامعة قطر ، وألقى الكثير من المحاضرات العامة والندوات فى كل هذه الجامعات ، سواء كان معاراً لفترة طويلة ، أو كان أستاذاً زائراً لفترة من الوقت . وظل يقوم بتدريس الفلسفة ويقبل على سماع محاضرات آلاف الطلاب كما شارك مشاركة فعالة وإيجابية فى العديد من المؤتمرات ؛ ومن بينها مؤتمر عن التعليم الجامعى عقد بإحدى البلدان العربية ، ومؤتمر عن الفكر العربى فى مائة عام الأخيرة وقد قدم فيه بحثاً بعنوان : الفكر الدينى الإسـلامى فى مائة العـام الأخيرة ، وقـد قامت بنشره الجامعة الأمريكية فى بيروت ، كما أعيد نشره بالقاهرة .

لقد أسهم فى إعداد المعجم الفلسفى وإخراجـه ومراجعته . وإعـداد ومراجعة الجزء الأول من معجم أعلام الفلسفة ، الذى صدر عن المجلس الأعلى للثقافة . وقد نشر بين الحين والحين مقالات عن مشكلاتنا الفكرية والاجتماعية . والقارئ لهذه المقالات يشعر من أعماقه بأن الدكتور / توفيق الطويل ينعى على أبناء الجيل الحالى جريه وراء القشور وعدم التزامه بالجد والكفاح والعمل على النحو الذى وجدناه عند أبناء الأجيال الماضية .

أما عن مؤلفاته وترجماته وتحقيقاته ، فإنها تعد آية في الدقة والروعة. لقد بذل فيها جهداً، وجهداً كبيراً يندر وجوده . لقد فتحت أمام الباحثين آفاقاً جديدة وكشفت لهم عن عوالم لم يكن بإمكانهم التعرف عـليها ، إلا بفضل توفيق الطويل . وأذكر من مؤلفاته على سبيل المثال لا الحصر ، أسس الفلسفة ، وقد أهداه إلى زوجته ، وفلسفة الأخلاق ، وقد أهداه إلى ابنه حسام وابنته منى ، ومذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق ، والفلسفة فى مسارها التاريخى ، وجون ستيوارت مل ، وقصة النزاع بين الدين والفلسفة ، وقصة الكفاح بين روما وقرطاجنة ، والعرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى ، والتصوف فى مصر فى العصر العثمانى ، والشعرانى ؛ إمام التصوف فى عصره ، والتنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام ، وفى تراثنا العربى الإسلامى .

ومن ترجماته الرائعة والتى تعد آية فى الدقة ، القسم الخاص بالفلسفة والإلهيات من كتاب تراث الإسلام ، وكتاب علم الغيب فى العالم القديم لمؤلفه : شيشرون ، والمجمل فى تاريخ علم الأخلاق لمؤلفه: هنرى سدجويك ، والفصل الخاص بأفلاطون والأكاديمية من كتاب تاريخ العلم لمؤلفه : چورچ سارتون .

ومن تحقيقاته الجزء الخاص بالمخلوق ، والجزء الخاص بالتوليد ؛ من كتاب المغنى ؛ للقاضى عبد الجبار المعتزلى .

يضاف إلى ذلك أننا نجد العديد من البحوث المطولة ، والتى تعد دراسات أكاديمية رفيعة المستوى . لقد نشرت هذه البحوث فى العديد من المجلات والدوريات والكتب التذكارية سواء فى مصر أو فى غيرها من بلدان العالم العربى ، وتعد هذه البحوث أيضاً معبرة عن الإحاطة الشاملة بموضوع البحث والتأمل العميق والنظرة الثاقبة . ومن بين تلك البحوث والدراسات : العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق ، وفلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربى ، وبين لغة الأدب ولغة العلم وهو البحث الذى نوقش فى مؤتمر مجمع اللغة العربية وآثار مناقشات عديدة بين الدارسين والمهتمين بهذا المجال . ولا أكون مبالغاً إذا قلت إن هذا البحث يعد من أعظم بحوث توفيق الطويل وأعمقها فى السنوات الأخيرة ، وخصائص التفكير العلمى بين تراث العرب وترات الغربيين ، والترجمة ونقل الثقافات الدخيلة إلى تراثنا العربى الإسلامى ، ومشكلة العلوم الاجتماعية أنها ليست علوماً ، ولقطات علمية من تاريخ الطب العربى ، والقيم العليا فى فلسفة الأخلاق .

الواقع أننا نجد أنفسنا أمام كم هائل مى الإنتاج العلمى والفكرى . كم لانجد فيه سطراً واحداً إلا وكان معبراً عن أن أستاذنا توفيق الطويل يقدس أهمية الكلمة ويدرك مدى أثرها ويحترم الفكر وخصائصه ويقدس العقل بغير حدود ويضيف إليه الوجدان الذى يعد معبراً عن سمو النفس ونبل المشاعر . لقد أخضع الدكتور توفيق الطويل حياته لنظام دقيق . إنه يدرك أهمية كل دقيقة فى حياة الإنسان . كنا ونحن طلاباً بقسم الفلسفة نقول عنه إنه كالفيلسوف الألمانى كانت Kant فى دقة مواعيده وإخضاع حياته للنظام الصارم . لاأذكر أنه تأخر ولو لدقائق معدودات عن حضور محاضراته التى كان يلقيها علينا فى مجال الفلسفة العامة ، ومجال فلسفة الأخلاق . ليت شبابنا يتعلم منه احترام الوقت وتقديس العمل .

وإذا كنا نجد العديد من المؤلفات التى تركها لنا الدكتور توفيق الطويل والتى لا يستغنى عنها أى مشتغل بالفلسفة أو بتاريخ العلم من قريب أو من بعيد، فإن على رأس تلك المؤلفات، ما خصصه أستاذنا للبحث فى مجال الفلسفة الخلقية . إنه رائد الفلسفة الخلقية فى عالمنا العربى المعاصر . إنه الدليل والمرشد والمرجع فى كل مايتعلق بهذا المجال . ولاأشك من جانبى فى أن الباحثين فى هذا المجال لن يكون بإمكانهم تخطى هذه المؤلفات . لقد شق الطريق لنا وأزال الصخور والأشواك التى كانت تكتنف هذا المجال . وأكثر الباحثين فى هذا المجال حتى أيامنا هذه قد صعدوا فوق أكتافه حين قيامهم بدراسة هذه المشكلة أو تلك من المشكلات الخلقية طوال عصور الفلسفة قديمها وحديثها . وعلى القراء الأعزاء أن يتأملوا بدقة ماكتبه أستاذنا توفيق الطويل فى هذا المجال منذ مايقرب من نصف قرن من الزمان . إن كتاباته تكشف عن عمق النظرة وصدق الإحساس ، والاتجاه النقدى ، وضرورة التمسك بالقيم والمثل العليا . إنه يكتب بعبارات مشرقة وضاءة تجمع بين الدقة الفلسفية والسمو الأدبى الذى يهز أعماق النفوس هزاً ويدك أرض اللاأخلاقية دكاً . إن توفيق الطويل ينظر إلى الإنسان من منظور خلقى . استمع إليه يقول فى آخر سطور كتابه الممتاز فلسفة الأخلاق – نشأتها وتطورها (ص ٥٢١) : فما أصدق أن يقال إن الإنســان هو الكــائن الأخلاقى الوحيد لأنه – من فى بين سائر الكائنات – هو وحده الذى يمكن أن يضيق بواقعه ، ويتطلع جاداً واعياً إلى ماينبغى أن تكون عليه حياته . وهو وحده الذى يخطط لمستقبله ، وبذلك كان من الحق أن يقال إن الإنسان لايكون إنساناً – مميزاً عن سائر الكائنات – بغير مثل أعلى يدين له بالولاء .

إننى من جانبى إذا كنت أعتقد اعتقاداً راسخاً بأن الألم هــو جوهر الوجود وأن الموت هو ماينبغى أن يسعى إليه الإنسان تخلصاً من هذا العالم الذى يسوده الشر والظلم ، وأن التشاؤم وليس التفاؤل هو سر الوجود وأساسه ، إلا أننى – كما قلت – لاأملك إلا أن أنظر بعين الإعجاب والتقدير إلى آراء مفكرنا توفيق الطويل ووجهات نظره. وكم تعلمنا منه تقدير الجانب النقدى وأن الإنسان لايصح أن يكون مجرد متابع للآخرين ومقلد لهم وإلا خرج عن مملكة الإنسان كما ينبغى أن يكون الإنسان فى كل زمان وكل مكان . إن مفكرنا يدعو إلى ماينبغى أن يكون ولا يقف عند ماهو كائن . يطبق على حياته مايرتضيه وما يدعو إليه من أفكار . إنه لايدعو إذن إلى القيم والمثل العليا كمجرد دعوة نظرية ، بل يلتزم التزاماً تاماً بما يدعونا إليه . ولعمرى أن هذا يعد أسمى مراحل الصدق والاتساق .

ومن الأشياء التى تلفت النظر وتدعو إلى احترام وتقدير أستاذنا توفيق الطويل فيما يتعلق بإنتاجه الفكرى ، أن الرجل كان حريصاً على أن تكون إنجازاته فى مجال التأليف والتحقيق والترجمة فى مجالات جديـــدة غير مطـروقة . لم يكن الهدف من انجازاته مثـــلاً أن تكون مجرد كتب ومذكرات للطلاب كتلك التى نجدها عند أشباه الدارسين وأشباه الأساتذة الذين انساقوا وراء محنة مايسمى بالكتاب الجامعى الذى يعد مأساة العصر ، وملهاة التعليم الجامعى . إن مؤلفات مفكرنا توفيق الطويل تعد فتحاً جديداً فى عالم الفلسفة والأخـــلاق . لقد تصدى للبحث والتحليل والتأليف فى مجالات تعد مجالات بكرٍ . ألم أقل لكم أيها القراء الأعزاء إنه يعد أستاذاً ولايعد من هؤلاء الذين تحسبهم أساتذة وماهم بأساتذة ، بل هم كما قلت وأقول دواماً أشباه أساتذة . إنه إذا كان قد

تدرج فى عمله الوظيفى بالجامعة من معيد بآداب القاهرة ومدرس بآداب الإسكندرية وأستاذ مساعد بآداب القاهرة، وأستاذ لكرسى علم الأخلاق ورئيس لقسم الدراسات الفلسفية والنفسية ووكيل لكلية الآداب جامعة القاهرة ، فإننى أشهد بأنه لم يفرض على طلابه كتاباً معيناً محـدداً ، أى كتاباً مقـرراً ، لأنه يؤمن إيماناً لاحد له بأن تكوين الشخصية العلمية للطالب الجامعى إنما تتمثل فى الاطلاع المستمر والقراءة الغزيرة .

إن هذا كان شيئاً متوقعاً من توفيق الطويل . نعم كان شيئاً منتظراً ومرتقباً منه . لقد رأيناه فى سنوات دراسته الأولى ابتداء من المرحلة الابتدائية ومروراً بالمرحلة الثانوية وانتهاء بمرحلة الجامعة حريصاً على أن يقرأ قـــراءة متأنية فاحصـــة بحيـــث مكنته القراءة من التأليف فى مرحلة مبكرة وأيضاً ساعده اطلاعه الواسع على المراجع الأجنبية على الاهتمام اهتماماً كبيراً بالترجمة حتى قبل حصوله على الماجستير . وكم يحرص على ذلك فى توجيهه لطلابه وطالباته بالدراسات العليا .

وإذا كان الدكتور توفيق الطويل قد اهتم اهتماماً لاحد له بمجال الفلسفة الخلقية ، فإنه قد اهتم اهتماماً كبيراً بتاريخ العلوم عند العرب وفكرنا الفلسفى الإسلامى العربى . لقد بذل فى سبيل ذلك جهداً ، وجهداً كبيراً ضخماً . وقد سبق أن أشرت إلى كتابه : العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى ، وكتابه فى تراثنا العربى الإسلامى وكتابه عن الأحلام وكتابه عن التصوف فى العصر العثمانى وكتابه عن التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام . إننا من خلال هذه الكتب وغيرها نجد العديد من النظرات الثاقبة . ومن بينها ضرورة التنبيه إلى بعض الخرافات التى نجدها عند بعض المدعين للتصوف وقيامهم بالتمرد على الدين باسم التصوف بل التهاون فى فرائض الدين والاستخفاف بأوامره ونواهيه . ويذكر لنا أمثلة عديدة موجودة فى المصادر الصوفية ككتاب الطبقات الكبرى ، ومن بينها أن إبراهيم العريان كان يصعد إلى منبر المسجد عاريا ويخطب فى الناس قائلاً : السلطان ودمياط وباب اللوق وبين الصورين وجامع طولون والحمد لله رب العالمين . وأيضاً أن يظل الشيخ تاج الدين الذاكر بوضوء واحد سبعة أيام امتدت أواخر عمره إلى أحد عشريوماً . . . إلى آخر هذه الخرافات والخزعبلات . (كتاب الشعرانى لتوفيق الطويل ص ١٠) .

ومن بين تلك النظرات الثاقبة أيضاً التنبيه إلى أخطاء القول بأن القرآن الكريم قد تنبأ بجميع مخترعات العلم ومكتشفاته . وهذا قول نجده عند الكواكبى ، وفريد وجدى ، والدكتور عبد العزيز باشا إسماعيل وغيرهم من المحدثين فى مصر . لقد نبهنا توفيق الطويل إلى أخطاء هؤلاء حين قال فى كتابه التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام (ص ٣٥) : إن الرأى عندنا أن محاولاتهم للبرهنة على أن كل ما يجدُّ فى مجال العلم ، متضمن فى نصوص القرآن ، إخراج للدين من نطاقه وإسراف قد يضر ولايفيد لأن حقائق الدين ثابتة لا تتغير ، وحقائق العلم تتطور مع الزمان وتتغير بتقدم النظر العقلى وترقى منهج البحث العلمى . فإذا كنا سنربط الدين بالعلم كان معنى هذا أن تتغير المعانى التى تحملها آياته تبعاً لتغير النظريات التى ينتهى إليها البحث العلمى .

إننا نجد فى أقوال الدكتور توفيق الطويل دعوة إلى التسامح ، دعوة إلى نبذ الكراهية ، دعوة إلى الحب ، دعوة إلى نبذ الصراعات والأحقاد وطرحها جانباً . وليرجع القارئ على سبيل المثال إلى كتابه ، قصة الصراع بين

الدين والفلسفة وقصة الاضطهاد الدينى لقد قال توفيق الطويل أثناء حوار معه نشر بجريدة الأهرام فى مايو عام ١٩٨٠ : إن مسيرة التاريخ الإنسانى حافلة بنماذج الكفاح البطولى التى ماكان لها من سلاح حقيقى سوى الحب . وفى كل نزعة الحب يتجه التشريع الدولى والأممى إلى إشاعة المساواة فى الحقوق والواجبات المتبادلة بين الأفراد من ناحية وبين الأمم من ناحية أخرى . إن الحب يعلو بنا فوق نزعاتنا البهيمية ويسمو على صغائر الكراهية والحقد ويجعلنا نحاول أن نحاكى الله فى صفاته الحسنى على قدر ماتسمح طبيعتنا البشرية .

أين نحن الآن من هذه النصائح والوصايا الذهبية لأستاذنا توفيق الطويل . لقد تحول أكثرنا للأسف الشديد إلى ذئاب بشرية ، ينهش الواحد منهم لحم أخيه الإنسان ويقوم بامتصاص دمائه بطريقة ينزوى أمامها خجلاً أشد الحيوانات فتكاً بالإنسان . لقد تحولت كلماتنا إلى خناجر أشد فتكاً من قنابل النابالم . لقد انتشرت هذه الظاهرة للأسف الشديد حتى بين المفترض فيهم أنهم من المثقفين وطلاب البحث والعلم وإن كان أكثرهم لايعلمون . إن كلمة واحدة مسمومة قد تقضى على إنسان شريف بطريقة أشد قتلاً وإيلاماً من وسائل مادية أعدت للتخريب والدمار . هذا ما أقول به . هذه ملتى وهذا اعتقادى ولتصفح عنى روح أستاذى توفيق الطويل فى نظرتى هذه للوجود وللواقع .

والواقع أن نزعة الحب الأصلية عند الدكتور توفيق الطويل لاتعد مجرد دعوة نظرية من جانبه بل قد تحولت لديه إلى جانب تطبيقى وأسلوب فى الحياة . تحولت إلى رعاية وعناية بزملائه وطلابه الذين يمثلون هذا الجيل أو الجيل الذى سبقه .

والواقع أننا نجد ثناء لاحد له على مفكرنا توفيق الطويل من جانب كثير من الرواد والباحثين وليرجع القارئ إلى وقائع جلسة استقبال الدكتور توفيق الطويل عضواً بمجمع اللغة العربية . لقد جاء فى كلمة الدكتور إبراهيم مدكور رئيس مجمع اللغة العربية ما يلى : لقد عرفت الزميل توفيق الطويل منذ أربعين سنة أو يزيد فى يوم أن لقيته بكلية الآداب بجامعة القاهرة عام ١٩٣٧ م . وأشهدكم أن توفيق الطويل الذى عرفته فى ذلك التاريخ هو نفسه توفيق الطويل الذى نستقبله اليوم : أدب جم، تواضع تام، تفكير واضح ، روية ، وخلق سمح ، ألف الصمت ، لايتكلم إلا بحساب وقدر .

أما كلمة الاستقبال فقد ألقاها الأستاذ بدر الدين أبو غازى . وهى كلمة ضافية قيمة ممتازة وقد جاء فيها قول الأستاذ بدر الدين أبو غازى رحمه الله برحمته الواسعة : إن استقبالنا للأستاذ الدكتور توفيق الطويل ليضفى علينا سعادة خاصة، إذ نحظى بعضو جديد من رجال الفلسفة . ومن حظ هذا المجمع أن يكون أعضاؤه من الفلاسفة أهل لغة ورجال أدب ، وأن يكونوا جميعاً من الموفقين بين التخصص العلمى وبين المشاركة فى حياة مجتمعهم . كذلك كان شأنهم وكذلك أيضاً شأن زميلنا الجديد فهو خير خلف لسلفه من الأساتذة العظام الذين تواردوا على هذا المجمع . . . لقد اتخذت لنفسك من عطائك ونضج عقلك وذكاء قلبك مكانة فى حياتنا الفكرية . وأحسب أن المجمعيين ، إذ يستقبلونك اليوم يستبشرون الخير بمقدمك إلى مكانك بينهم لتضم جهدك إلى جهدهم وتسعى سعيهم الجاد النبيل وأنت أهل لهذا الجهد وذلك السعى .

وقد جاءت كلمة توفيق الطويل تعبيراً عن تواضعه الجم وإحساســـه بالمسئولية الكبرى . إنه يقول : إن تبعات هذا الاختيار ينوء بحملها الصفوة الممتازة من العلماء فكيـــف لمثـــلى - مع عجزى وقصورى - أن يقوم بعبء هذه التبعة ؟[1] .

إن من واجب أجيالنا الاستفادة من دروس مفكرنا المعاصر توفيق الطويل وما أكثرها وأعمقها من دروس . ومن صـــــومعتى التى أقيم فيها متوحداً أتوجه بالتحية والثناء إلى روح مفكر من مفكرينا المعاصرين ، إلى علم من أعلامنا البارزين، إلى باحث مدقق عاش حياته كلها للفكر ، إلى عظيم من عظمائنا الشوامخ . إنه المفكر الإنسان بكل ما تحمله كلمة الإنسانية من معان . إنه الدكتور توفيق الطويل .

(١) نرجو الرجوع إلى القسم الرابع من هذا المجلد (الجزء الخاص بجلسة استقباله عضواً بمجمع اللغة العربية) .

الدكتور توفيق الطويل
ودفاع عن العقل العربى

د. نازلى إسماعيل حسين

كان أستاذنا الدكتور توفيق الطويل من أكبر المدافعين عن أصالة العقل العربى ، رد عنه سهام النقد الجارحة ، وقدم الأدلة والحجج الدامغة ، كما بيّن دوره فى بناء الحضارة الإنسانية . ولقد كان اهتمام الأستاذ الدكتور توفيق الطويل موجهاً إلى دراسة تاريخ العلم عند العرب منذ أن نشر دراسته القيمةالعرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبىضمن مجموعة من الدراسات الأخرى سنة ١٩٦٨ (دار النهضة العربية) . ولم يكن الغرض من هذه الدراسة مجرد تأريخ للتراث العلمى للعرب ، من علوم الطبيعة والرياضة والكيمياء والصيدلة والنبات والطب والفلك والجغرافيا والتاريخ والفلسفة ، بقدر ما كان فى نظره ونظرنا ، دفاع عن أصالة العقل العربى . فإذا كان تاريخ العلم وإحياء الماضى وبعث التراث له دوره فى نهضة أوربا الحديثة ، فكذلك يجب أن يكون اهتمامنا اليوم بتاريخ العلوم عند العرب ، لنصل بين الماضى والحاضر ، ومن أجل بناء المستقبل . وإذا كانت الجامعات الأوربية فى برنستون ، ولندن ، وباريس ، وفرنكفورت وفى الاتحاد السوفيتى . . . إلخ قد رصدت لهذه الدراسات ميزانيات ضخمة ، وتضافرت جهود الباحثين والدارسين لمعرفة أصول العلوم عند العرب ، فمن الأجدر بنا اليوم أن نسارع إلى نشر هذا التاريخ وتحقيقه . ولقد أكد على مؤلفات سارتون و ول ديورنت وبراون ، وكارلو ألفونسو نللينو وألدوميبلى .

ولكن هناك اعتراض خطير وحملة جائرة شنها الخصوم على العقل العربى من حيث قدراته وإمكانياته الخلاقة العلمية والفلسفية ، الاستدلالية والتنظيرية ، بحيث أرجعوا الفضل كله إلى العجم الذين دانوا بالإسلام ودخلوا تحت لوائه . والغريب أن أول من جاهر بهذا الرأى هو ابن خلدون فى مقدمته . إذ يقول : إن من الغريب

الواقع أن حملة العلم فى الملة الإسلامية أكثرهم من العجم ، لا من العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية إلا فى القليل النادر ، وإن كان منهم العربى فى نسبته ، فهو عجمى فى مرباه ومشيخته ، مع أن الملة عربية وصاحب شريعتها عربى . ولقد ناصر كثير من المستشرقين ابن خلدون فى هذا الرأى . ويذهب البعض منهم إلى القول بأن العرب هيأوا لعلماء الفرس المكانة واللغة والمواد التى مكنتهم من مزاولة النشاط العلمى الذى بدأ فى عهد خلفاء بنى العباس . (سيريل الجود) .

ولاشك ، أننا جميعاً نذكر الدعوى العنصرية التى نادى بها رينان ، وهى أن لكل جنس خصائص تميزه من غيره ، وأن العقلية العربية السامية لاتقدر على التركيب والتأليف ، إنما هى تقدر فقط على الفصل والتحليل. وبذلك ، فإن العقلية العربية هى بفطرتها عقلية لا علمية ، لاتستطيع أن ترقى إلى معرفة القضايا العامة التى تتأسس عليها العلوم .

إن هذه الآراء تنطوى فى نظر أُستاذنا ، على مغالطات لابدّ من الرد عليها .

اولاً: من هم العرب ؟

يوجد مفهوم ضيق لهذه الكلمة ، كما فهمها ابن خلدون ومن تابعه من المستشرقين ، بمعنى أن العرب هم فقط سكان الجزيرة العربية . ولكن هناك مفهوم واسع لهذه الكلمة جاء مع توسع الحضارة الإسلامية وانتشارها من المشرق إلى المغرب .

العرب هم كل من كتب باللغة العربية من أهل العصور الوسطى ، وكل من عاش فى بلاد عربية أو تدين لسلطان العرب ثم جميع الشعوب التى خضعت للإسلام وتكتب باللغة العربية ويدخل فى هذا المفهوم الفرس ، والهنود ، والترك ، والسوريون ، والمصريون ، والبربر، والأندلسيون.

ويؤكد ألدو ميبلى فى كتابه عن العلم عند العرب ، أن كلمة عربى تطلق على مفهوم اصطلاحى واسع ، فيدخل مدلول العلم العربى كل إنتاج علمى نما وازدهر إبان العصور الوسطى وخاصة فى القرن الثانى والثالث عشر الميلادى- بصرف النظر عن اللغة التى كتب بها العلماء وهى فى العادة اللغة العربية، والدين الذى اعتنقوه . فإن من هؤلاء العلماء من كتب بالعربية وبغيرها، كالفارسية أو السريانية أو العبرية - وهو لايميل إلى وصف هذا الإنتاج بأنه إسلامى، إذ قام بقسط فى إنضاجه وتنميته غير المسلمين من مسيحيين ويهود وغيرهم[1] .

إن الخطأ كل الخطأ ، أن يكون العرب هم فقط أهل الجزيرة العربية ، قبل الفتح الإسلامى للشام ومصر وقبل أن تخضع لهم بلاد العراق وملك كسرى ، ويمتد نفوذهم إلى شمال أفريقيا وبلاد المغرب وينتقلوا إلى بلاد الأندلس حتى كادوا أن يصلوا إلى قلب بلاد الغول وحاصروا القسطنطينية ، فاهتزت الحضارة اللاتينية الغربية والبيزنطية الشرقية من الأعماق . ولا شك أن القوة الروحية ، كانت قبل القوة السياسية ، هى القوة التى وحدت الشعوب الإسلامية فى آسيا وأفريقيا . ويرى ألدوميبلى ، أنه عندما بدأت الحضارة الإسلامية فى النمو والازدهار ، تأسس العلم العربى على أصول منهجية وتجريبية جديدة .

ثانيا : العقل العربي :

إن العقل العربي لاتقل قدراته الإبداعية عن العقل الأوربي الغربي ، والعقلية السامية لايختلف بناؤها عن بناء العقلية الآرية ، والوظائف الاستدلالية للعقل لا تتفاوت إلا من حيث التنشئة الحضارية لهذا العقل أو ذاك . فحين تحضر العرب عرفوا العلم والفلسفة . ويقول الأستاذ الدكتور توفيق الطويل إن العرب كانوا فى عصر الإسلام الذهبى سادة الدنيا حضارة وعلماً وفكراً ولوصح زعم خصومهم بأنهم بفطرتهم لا يقوون على ابتداع جديد فى مجال الفكر، لصح هذا الحكم على حياتهم العقلية طوال تاريخهم (١) .

والحق أن العقل العربى ، انفتح على العلم منذ منتصف القرن الثامن مع حركة الترجمة التى انتقل عن طريقها إلى لغة العرب تراث الأمم المتحضرة القديمة من اليونان ، والفرس ، والهنود والصينيين . وتلت هذا حركة إنتـاج علمى كبيرة تميزت بالأصالة والابتكار بلغت قمة ازدهارها فى القرن الحادى عشر . هذا فى المشرق العربى ، أما فى المغرب العربى ، فقد دامت الحركة العلمية ثلاثة قرون ، بدأت بالقرن العاشر وانتهت أواخر القرن الثانى عشر .

ويقول ألدومييلى أنه فى الوقت الذى كانت فيه أوربا تعيش فى ظلام الجهالة ، والذى كانت تفتقر فيه إلى المكتبات وكانت فيه الأديرة لا تحفل إلا بالكتب الدينية ، كان العلم العربى فى أوج ازدهاره . وعندما اتصل العالم الغربى بالعالم العربى ، فإنه قد وجد عنده بذور العلم التى أعطت أجمل ثمارها فى الحضارة الأوربية . ونستطيع أن نقول أن هناك ثلاث فترات قد تم فيها الاتصال بين الشرق والغرب وهى :

أولاً – الحروب الصليبية ، وثانياً – مراكز العلم التى أقامها العرب فى صقلية ، وثالثاً – أثر الحضارة العربية فى الأندلس . وجدير بالذكر ، أن اللغات العلمية متداولة فى ذلك الوقت كانت هى اليونانية ، واللاتينية ، والعربية .

ولا أحد يستطيع أن ينكر أن العلماء العرب هم الذين وضعوا أصول المنهج التجريبى ، وإنهم بذلك قد تفوقوا على علماء اليونان القدامى . ولقد انشغل أكثر علماء العرب بالطب ، حتى أن ابن اصيبعة قد ذكر فى طبقات الأطباء أسماء أكثر من أربعمائة طبيب . ولقد ترجمت مؤلفات العرب فى الطب – الرازى وابن سينا وابن زهر إلى (اللغة اللاتينية) وظلـت تدرس فى الجامعات الأوربية حتى العصر الحديث . ولقد بلغت عبقرية ابن سينا إلى حد أنه كان ينظم القصائد الشعرية فى علم الطب .

ولقد انتشرت الثقافة العربية فى العالم الغربى ، ونهل علماء الغرب من المصادر العربية الأصيلة ووجدوا فيها تراثاً علمياً عظيماً ، فانشغلوا بدراسته وتحليله . وكان الإغريق يمثلون فى نظرهم العلم القديم ، بينما كان العرب يمثلون العلم الحديث بكل معنى الكلمة . كانوا رواداً فى المناهج العلمية الحديثـة ، ولقـد اكتسـب العالم الغربى من دراسـة المؤلفات العربية أكثر من مجرد المعلومات . إنهم اكتسبوا العقلية العلمية ذاتها بكل طابعها التجريبى والاستقرائى ونحن لانغالى فى القول عندما نؤكد أن هذا التراث كان الشعلة التى أضاءت لعلماء الغرب طريقهم والأساس المتين الذى قام عليه العلم الحديث .

إذاً ، من ذا الذى يستطيع أن ينكر دور العرب فى مجال العلوم والفلسفة ؟ من ينكر دور جابر بن حيان (المتوفى عام ٨١٣ م) والحسن بن الهيثم (المتوفى عام ١٠٢٩) وهو منشئ علم الضوء والبيرونى ، والخوارزمى الذى طور علم الجبر . . . إلخ ؟ وليس المجال هنا لذكرهم جميعاً فلقد صدرت عشرات المؤلفات والمراجع(٣) تذكر علماء العرب وإسهاماتهم فى كافة المجالات العلمية ، حتى فى علم الموسيقى مثل الكندى ، والفارابى ، وابن سينا .

أما فى مجال الفلسفة ، فلقد عرف الغربيون فلاسفة اليونان عن طريق شروح الكندى والفارابى، وابن رشد، وابن سينا . وظلت الفلسفة الرشدية حية فى أوربا حتى القرن السابع عشر وكان لها صداها عند رجال الفكر الحر فى كل البلاد . ومن الممكن أن نقول ، أن انتشار التيار الأرسطى فى أوربا إنما يرجع إلى شروح ابن رشد ، كما أن انتشار التيار الأفلاطونى والإشراقى إنما يرجع إلى نشر مؤلفات ابن سينا .

كذلك ، لقد تجلت العبقرية العربية فى العلوم النظرية وفى علوم الفقه ، واللغة ، والبيان والبديع والأدب والشعر والفن المعمارى الرفيع مما يرفع من قدر وقيمة العقل العربى .

لقد حاول بعض المستشرقين أن يلقوا ظلالاً على الدين الإسلامى وأنه كان يباعد بين العقل الإنسانى والعلم . والحق أنه لاشئ فى القرآن الكريم يقف حائلاً بين العقل ودراسة العلوم ، بل على العكس ، فإننا نجد سبعمائة آية تحث على العلوم فى مقابل مائة وخمسين آية تحث على التشريع . وهكذا يتضح لنا . أن الدين الإسلامى ، لايقف عقبة أمام التقدم العلمى والحضارى للأمة .

ويذكر اليوم مكسيم رودنسون أن الإسلام قد أعطى للإنسانية حضارة تقليدية ومدرسية ، ولكنه لايستطيع اليوم أن يعطى حضارة علمية متقدمة وحديثة . وقد يكون هذا رأى غيره من العلماء من أمثال جاك بيرك ، وماسينيون والرد أننا لانجد فى الدين الإسلامى مايمكن أن يفسد أو يغير من نظرة الإنسان إلى الكون والطبيعة ، بل إن تعاليمه تحث الإنسان على معرفة سنن الكون التى ليس لها تبديلاً . ومن هنا كانت النظرة الإسلامية العلمية والموضوعية إلى الكون ، واستخدام العلماء العرب للمناهج التجريبية . ولقد أوجد العلماء العرب الرابطة العلمية الصحيحة بين الإنسان والطبيعة ، فلم تعد الطبيعة سراً من الأسرار أو تتأثر بالأقدار ، ولكنها كتاب مفتوح أمام العقل الإنسانى ، يقرأ سطوره ويشرح حروفه ويكتشف سننها وقوانينها . واستخدام المنهج العلمى التجريبى عند العرب معناه ، أن العقل العربى قد تخلص من سلطة أرسطو ، وأنه كان فكراً حديثاً مجدداً بكل معنى الكلمة .

وخلاصة القول ، أنه إذا كان ازدهار العقل العربى قد واكب ازدهار الحضارة العربية والإسلامية ، فإن الجمود والخمول الفكرى الذى أصاب العقل العربى إنما مرده إلى توقف العالم العربى عن كل حركة نحو التقدم الحضارى ، العلمى والاجتماعى والسياسى .

إن تاريخ الشعوب بخضع لحركة جدلية تجمع بين الحركة والسكون ، وقد تكون الدفعة إلى الحركة روحية أو فكرية ، أو علمية أو اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية ، أو كل ذلك معاً.

ترى ، أية دفعة ينتظرها العالم العربى والعقل العربى ، لكى ينطلق مرة أخرى نحو التقدم والازدهار الحضارى والعلمى اليوم؟ إن الطاقات الإنسانية الهائلة التى يزخر بها العالم الثالث، وموارده الطبيعية العظيمة التى هى دائماً محل أطماع العالم الغربى ، ويمكن أن يحققا له عصراً جديداً من التقدم والرخاء . والإنسان العربى الذى حقق للإنسانية حضارة عظيمة فى العصور الماضية ، يستطيع مع حركة مدّ جديدة أن يحقق النهضة العربية الحديثة .

الهوامش :

(١) د . توفيق الطويل : **العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى** دار النهضة العربية ١٩٦٨ ص ٢٤ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٩ .

(٣) نفس المرجع ص ٣٦ — ٦٥ .

مفهوم الصراع
فى فكر أستاذنا توفيق الطويل

د . زينب محمود الخضيرى

ظلم أستاذنا الراحل الكريم الدكتور / توفيق الطـويل من قبل تلاميذه الذين أجمعوا على حبه واحترامه ، وإن كنت أعتقد أن أساتذته وزملاءه كانوا يعرفون قدره . وإحساسى بالذنب والأسى باعتبارى واحدة ممن شاركوا فى هذا الظلـم ، لا حد له ، وإن كان ما يهون علىّ هذا الإحساس أن أستاذى نفسه قد ساهم إلى حد ما فى إيجاد هذا الظلم عندما أتقن إخفاء فكره الخاص وذلك فى النصف الثانى من مشواره الفكرى ، ليوحى لنا أنه مجرد أستاذ يعلم تاريخ الفلسفة ، وتفسيرى لما حدث أن أستاذى تحول من العناية بفلسفة التاريخ إلى الاهتمام بتاريخ الفلسفة بمختلف فروعها ، وذلك عقب تغير الظروف التاريخية فى بلادنا على أثر ثورة ١٩٥٢م ، فاكتفى كثيرون منا بالوقوف على إنتاجه الملاحق لهذا العام وحكموا على الأسـتاذ فى ضوء هذا . أما تحول أستاذى من التفلسف إلى التاريخ ، والعكس هو المعتاد عند أغلب أساتذة الفلسفة فأغلب الظن أن مرجعه إلى اطمئنانه إلى الأمور عقب ثورتنا قد أضحت فى أيدى أصحاب الشأن ، فرأى أن دوره قد بات هو دور المعلم الرصين الذى عليه التأريخ فحسب تاركا لتلاميذه التفلسف والتنظير .

فى النصف الأول من حياته الفكرية وضع أستاذى فيما أتصور تصورا يكاد يكون كاملا لتفسير تاريخ مصر التى عشقها وأخلص لها إلى آخر يوم فى حياته ، جاعلا محوره هو مفهوم الصراع ، باعتباره محركا للتاريخ بعامة ولتاريخ مصر كذلك وللوقوف على حقيقة هذه النظرية لابد لنا من البدء بالترتيب الكرونولوجى لأعمال الأستاذ التى شطـرتها ثورة ١٩٥٢ إلى قسمـين يكـادا يكـونا متناقضين أما القسـم الأول فيبدأ عام ١٩٣٧ « بقصة الكفاح بين روما وقرطاجنة » تلك القصة التى اتخذ منها رمزا لكل تاريخ البشرية ؛ واستخلص منها نظريته فى

تفسير التاريخ ، وثانى هذه الأعمال كان رسالته للماچستير : التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى ، والتى انتهى منها عام ١٩٣٨ ، وفى عام ١٩٤٥ أصدر ثلاثة أعمال هى: « الشعرانى إمام التصوف فى عصره » ، «والتنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام» ، « والأحلام عند مفكرى الإسلام » ، وفى عام ١٩٤٧ أصدر أهم أعماله على الإطلاق فى رأىّ والتى بلور فيها كل تفسيره للتاريخ : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ثم مؤلفه المكمل لذات الموضوع قصة الاضطهاد الدينى بين المسيحية والإسلام ، ومما هو جدير بالذكر أنه استبدل بمصطلح النزاع مصطلح الصراع فى الطبعة الثالثة لكتابه توكيدا منه لقوة العراك بين كل من الدين والفلسفة ، ولعلنا نلاحظ أنه محور أعمال هذا القسم الأول ذات طابع دينى فلسفى تاريخى ولا يستثنى من ذلك قصة الكفاح التى استبدل فيها الأستاذ القيم الخلقية بالدين .

أما القسم الثانى من أعماله ، والذى اصطلحنا على تسميته بالأعمال التعليمية فقد استهله بعمله الضخم أسس الفلسفة الذى أصدره فى أكتوبر ١٩٥٢ أى بعد الثورة المصرية بثلاثة شهور فقط ، ثم أعقبه بمذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق فى ١٩٥٣ ، ثم الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها فى ١٩٦٠ ، ثم الفكر الدينى الإسلامى فى العالم العربى إبان المائة عام الأخيرة فى ١٩٦٧ ، فضلا عن سلسلة أعماله التى عالج فيها التراث الفكرى العربى الإسلامى مركزا فيها على التراث العلمى للعرب ، وعلى رأس هذه الأعمال العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى وغنى عن القول أن أعمال هذا القسم الثانى تتسم كلها بطابع تاريخى بحت .

ولعل فائدة هذا الترتيب الكرونولوچى الذى لجأنا إليه هى كشفنا عن تلك الحقيقة إلا وهو أن فكر أستاذنا الطويل قد خضع للتطور شأنه شأن كل ماهو حى أو ملتحم بالحياة بل تجاوز التطور الذى يحقق اتصالا إلى التحول المفاجئ الذى يوحى بالتناقض .

وكأن أستاذى كان ينبأ بذلك الذى سيحدث له عندما قال فى مقدمة التصوف فى مصر الذى أصدره لأول مرة عام ١٩٤٦ : انقضت حياة الكثير من المفكرين فى تأييد فكرة أو شرح مذهب أو نقض رأى وكثرت مؤلفاتهم يؤيد بعضها بعضا أو ينقض آخر ماجاء فى أولها . . تلك طبيعة العقل البشرى فى أداء وظيفته[١] .

١ - المشروع الفكرى :

لأستاذنا الطويل مشروع فكرى حقيقى ، فليس صحيحا مايزعمه البعض من أن جهوده العلمية اقتصرت على توفيق الطويل بين شتى المذاهب ، بل الحق أن أستاذنا كرس كل جهوده فى المرحلة الأولى لتحقيق حلمه الكبير الذى عبر عنه بتواضعه المعهود بقوله ، فى مقدمة أول أعماله (قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة) ، أنه وضع هذا الكتاب بتكليف من لجنة عنيت بإصدار سلسلة من المؤلفات : تبسط جهاد الشعوب فى سبيل استقلالها ومجدها ، مساهمة منها فى إعداد الشعب إعدادا قوميا صحيحا[٢] . ويزيد هذا المشروع توضيحا بقوله أن العالم العربى كله ومصر فى طليعته قد وطن العزم على أن يستقبل الآن حياة النضال جادا ، ولذا فمن الخير لأهله وللأجيال المقبلة من أبنائه ، أن يغمرهم فيض من الكتب التى يحتمل أن تهديهم إلى مواطن السداد فى

الكفاح الموفق ، إذ ليس أجدى على الأمم – فى مجال التربية الوطنية والقومية من إلمام أهلها ببواعث النضال وأهدافه . . كما تتكشف عنها حياة الشعوب المجاهدة وإنا لنرجو أن يكون هذا الكتيب ، جهدا متواضعا فى مجال المساهمة فى إعداد بناء جديد لعالم عربى جديد[٣] ولنلاحظ أن أستاذنا كتب هذا فى مقدمة الطبعة الثانية لعمله هذا والتى أصدرها عام ١٩٤٦ قبل بوادر الثورة المصرية بسنوات ، ومع هذا استشعر أن الوطن العربى يستقبل حياة النضال ، ولنلاحظ أيضا أنه استخدم مصطلحا من قبيل التربية الوطنية والقومية وهى تلك المصطلحات التى استخدمتها الثورة لدلالة مفاهيمها بعد ذلك بسنوات كان حلمه هو النهوض بوطنه العربى بعامة ومصره الحبيبة بخاصة ، وأدرك أنه لا سبيل لذلك إلا بالوقوف على أمرين متتاليين أولهما تفسير تاريخ البشرية بعامة وثانيها تفسير تاريخ مصر بخاصة ، وعندما شرع فى تحقيق مشروعه هذا تبين له أن أهم ما ينبغى الوقوف عليه والبدء به لتفسير التاريخ هو محركة ، وسرعان ماكشف التاريخ لدارسه المخلص عن حقيقة محركه ألا وهو الصراع موضوع بحثنا .

٢ - الصراع محركا للتاريخ :

كم هو مختلف هذا المفهوم العنيف عن طبيعته من تبين حقيقته ! ! والصراع عند أستاذنا ليس هو الصراع الفكرى فحسب بل هو القانون الذى يحكم كل الحياة ، ولذا ينبغى ألا نضيق بهذه الحقيقة ، ولنكتفى بالضيق منه إذا كانت بواعثه مما يتنافى مع الأخلاق والعقل والطبيعة يقول ليس فى طبيعة الصراع نفسه ما يثير الضيق إذ ليست الحيـاة فى كل صورها إلا ألوانـا من النضال يبدو سافرا حينا ومحجبا حينا . . إنما يثير الضيق أن تكون بواعث الصراع أو أهدافه بحيث لاتجرى مع سنن العدل أو لاتتمشى مع منطق العقل أو لاتساير مقتضيات الطبيعة[٤] .

ويُرجع أستاذنا الطويل الصراع إلى طبيعة الإنسان نفسه وعلى وجه التحديد إلى الجانب الحيوانى منها ، يقول الجانب الحيوانى فى طبيعة الإنسان أقدم من العقل وأعمق توجيها لسلوكه ، وسيطرة على حياته ، مالم يتعطل الجامح من ميوله النظرية وعواطفه المكتسبة مؤقتا بزاجر من دين . . برادع من عقل ، بوازع من ضمير ، فإذا ارتفعت هذه الضوابط من حياة الإنسان ارتد وحشا ضاريا يسير على جثة خصمه[٥] أمور ثلاثة إذن يمكن أن تسيطر على نزعة الصراع فى الإنسان : الدين والعقل والأخلاق ولنلاحظ أنه وضع الدين فى المقام الأول معطيا له الأهمية الأولى الأمر الذى سيزداد وضوحا كلما تقدمنا فى البحث ، وتسيطر أحيانا نزعة تشاؤمية على أستاذنا الطويل فيذهب إلى حد القول إن الإنسان ظمأ إلى إراقة الدم فالبحث فى أغوار النفس يكشف عن ظمأ دفين للقتل[٦] ويكرر هذه الفكرة فى أكثر من موضع مما يكشف عن اقتناع عميق بها . ويلاحظ أستاذنا الطويل الذى سير غور التاريخ أن بعض المواقف تشعل هذه الميول الوحشية فى الإنسان وعلى رأس هذه المواقف الثورات وخاصة الدينى منها ، إذ تستيقظ ميوله الفطرية ويخفت صوت العقل وترتفع الزواجر التى أقامها ومن ثم يبدو الإنسان وحشا ضاريا[٧] .

ولقد عنى أستاذنا الطويل فى المقام الأول ، وهذا أمر طبيعى باعتباره دارسا للفلسفة الإسلامية وتلميذا للإمام الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق ، بالصراع بين العقل والإيمان أو بين الفلسفة والدين ، فخصص له عملين

من أعماله هما قصة الصراع وقصة الاضطهاد الدينى . وتجاوز التاريخ وهو بهذا الصدد إلى التحليل ليكتشف أن مرجع الصراع إلى طبيعة العقل البشرى وطبيعة المعتقد الدينى فى آن واحد .

وبجرأة شديدة يذهب أستاذنا الطويل إلى أن الصراع بين العقل والإيمان يتحول إلى اضطهاد إذا توفرت السلطة لرجال الدين ، ولقد توقف طويلا عند هذه الفكرة وعالجها فى استفاضة ملفتة للنظر فى أكثر من موضع هذه التفرقة بين العقيدة وبين رجال الدين قام بها من قبل الشيخ محمد عبده ، وها هو تلميذ الشيخ مصطفى عبد الرازق أفضل تلاميذ الأستاذ الإمام يكرر نفس الفكرة مع تأصيلها التاريخى الدقيق يقول يرتد النزاع بين العقل والإيمان إلى طبيعة العقل البشرى ، وخصائص المعتقد الدينى الجامع ، إن النزاع لايتحول إلى اضطهـــاد إلا متى تهيأت السلطة الزمنية لرجال الدين[٨] وكان أستاذنا الطويل يقصد بطبيعة العقل البشرى تلك الطبيعة الجريئة التى تقتحم منطقة الحرام الدينى ولاتكتفى بذلك بل تحرص على نشر ماتتوصل إليه من حقائق مخالفة لتـأويل المعتقد الدينى السائدة . على أن تلك الطبيعة العقلية لاتتوفر إلا للبعض الذين منحوا قوة عقلية وجرأة نفسية ، ويقول أنه لابد من توافر للعقل أسباب اليقظة والنضج ، وأوتى الجرأة التى تمكنه من نشر أرائه والإصرار على إذاعتها[٩] .

أما أغلب البشر فيميلون إلى الكسل العقلى بالرغم من أن الفطرة تدفع بالعقل إلى التطور والتحرر من القديم البالى الذى لا يتحقق إلا بالعمل المتصل الجرئ حتى عقل الإنسان لم يخلو عند أستاذنا من الصراع بين نزعته إلى تجاوز ذاته والإنقلاب على ما توصل إليه سالفا من جهة ، وبين ميله للكسل . يقول ومن طريف المفارقات أن يكون هذا العقل النزاع بفطرته إلى التحرر من كل قيد يعوق انطلاقا ، ميالا – من فرط كسله – إلى الإستكانة لمعارفه والرضا بمعتقداته والارتياح لكل ماألف من ألوان الفكر . . ومن هنا جاء ميل سواد الناس إلى مقاومة كل ما نبأ عن العرف وخالف المألوف[١٠] .

ويعالج طويلا كارثة حصول رجال الدين على السلطة واستخدامهم لها فى مقاومة كل جديد . وحملة أستاذنا الطويل على رجال الدين من أصحاب السلطة تكاد تكشف عن تجربة شخصية له معهم لانعرفها نحن تلاميذه يقول فإن أعوتهم السلطة قنعوا بالغيبة وانتقموا بالنميمة أو لاذوا بالعقل وجاروا خصومهم فى الاعتصام بشريعته[١١] .

أما المعتقد الدينى عند أستاذنا الطويل فهو لايعنى الأديان المنزلة فحسب ، بل كل ما يظهر أنه مقدس من قبل المؤمنين به[١٢] ويدرك الأستاذ أن المعتقد بطبيعته عنيف وأن الإيمان بطبيعته غالبا ما يدفع بأصحابه إلى التعصب « المعتقد العنيف بطبيعته ينزع بصاحبه إلى عدم التسامح ، لأن الإيمان متى احتل قلوب الناس قل اصطبارهم على من ليسوا على دينهم ، ناهيك بالمتمردين على تعاليمه[١٣] ، والتعصب أو مايسميه هو بعدم التسامح يتمشى طرديا مع قوة المعتقد[١٤] ولايفوته كمسلم أن يذكر فى الهامش أن هذا الناموس لاينطبق على الخلفاء الراشدين ومن يشابههم مس المسلمين والمسيحيين على السواء وثمة ناموس ثان يتحكم فى المعتقد الدينى

غير الارتباط بين قوته وعدم التسامح إلا وهو أنه إذا تحققت سلطة لطبقة نزعت بالضرورة إلى استعباد سائر الطبقات[١٥] فالفرد المؤمن صاحب النفوذ قد يمكنه الجمع بين العدل والاعتدال والسلطة أما الطبقة أو الطائفة فلا ، ولهذا يطالب أستاذنا الطويل ، كاشفا عن وجه آخر من وجوه شخصيته الفكرية التى كانت تحسن التقية بتجريد غلاة المتعصبين من كل سلطة تيسير لهم أسباب الاضطهاد[١٦] .

وثمة شرط أخير ليتحقق الصراع بين الدين والعقل غير هذه الشروط الثلاثة : العقل القوى الجرئ الذى يثور على القديم ويريد أن يستبدل به الجديد ولايرتاح له بال إلا إذا نشرماتوصل إليه من جديد ، والمعتقد القوى ، والسلطة الدنيوية لرجال الدين ونعنى به جهل عامة الناس فعنده أن الصراع لايتحقق بالرغم من توافر الشروط الثلاثة التى ذكرتها إلا إذا استفحل مع هذا كله الجهل بين الناس واستشرى داؤه [١٧] فجهل الناس هو الشرط الرابع .

وبالرغم من أن أستاذنا الطويل كان يعرف حق المعرفة أن السلطة التى توفرت لرجال الدين المتزمتين نجحت دائما عبر التاريخ فى سحق العقل وجهوده ، إلا أنه كان حريصا على اظهار إيمانه بقدرة العقل الفائقة على الانتصار على كل عقبة ، ذلك الإيمان الذى استقاه من تاريخ الصراع نفسه بين العقل من جهة ، والتعصب من جهة أخرى يقول : والملحوظ فى نزاع العقل والإيمان أن قوات السلطة أكبر من قوى العقل عدة وعددا ، وأن القائلين بكفاية العقل كانوا قله طوال هذا النزاع ، ولم يكن للعقل من سلاح يحميه من هجمات خصومه إلا منطقة ، أما السلطة فقد تعددت القوى المقاتلة من أجلها ، وسخرت إلى جانبها أسباب الاضطهاد والإذلال بمختلف صوره ، ولكن سلاح العقل مع هذا كان أمضى وأصلب قناة ، حتى لو كانت السلطة كثيرا ماتلجأ إلى استعارته لمحاربة خصومها ، وكانت هذه هى نقطة الضعف فى كفاحها ومنها تداعى بنيانها الشامخ[١٨] ويكشف توفيق الطويل عن عقلانية سافرة بقوله أنه وضع كتابه قصة الصراع توكيدا لقيمة الفكر الحر وتبيانا لمضرة الاستبداد الجائر وتكريما للإستشهاد فى سبيل الحقيقة[١٩] .

٣ - تفسير تاريخ مصر :

إلا أن هم توفيق الطويل الأول والمحرك لكل جهوده كان مصر ، ومنذ بداية مشواره الفكرى حلم بأن يتعاون الباحثون المصريون ليقفوا على حقيقة محرك التاريخ المصرى أى ليفلسفوا هذا التاريخ لأن فى ذلك خلاص مصر الحقيقى . ومنذ البداية يحدد الأستاذ العامل الأول الذى تحكم دائما فى تاريخ مصر بأنه الدين ، تماما كما فعل الشيخ محمد عبده من قبل والملاحظ أنه لم يشر مرة واحدة للصراع فى حديثه عن مصر وتاريخها ، وتوقفت طويلا عند هذا الصمت المحير حتى لاح لى أن أستاذنا ربما كان قد تبين أن مصر تختلف عن سائر أمم العالم بأن تاريخها لايحكمه الصراع إنما السماحة الدينية ، وكلما أمعنت فى النظر فى نصوص أستاذى أزدت اقتناعا بتلك الفكرة ، وكان أستاذى يحسن الصمت أحيانا ويجعله بليغا ! ، وربما أراد أستاذى بصمته المطبق هذا أن يقول أن مصر بلد يشذ عن القاعدة، وأنه من الأجدى لنا أن نعنى بعامل الربط والتوافق بين فئت مصر ألا وهو

الدين ، وأخص تجلياته فى حقبته الأخيرة التى تبدأ قبيل العصر العثمانى ، هو التصوف بدلا من أن نضـيع الجهـد فى نفى الصراع عنها .

وتاريخ مصر الحقيقى عند أستاذنا ذلك التاريخ الذى صنعته فئات الشعب المتألقة بفضل الدين وخاصة فى جانبه الصوفى – هو تاريخ الشعب وليس تاريخ الحكام والملوك ، ولهذا يذكر أن تفسيره لتاريخ مصر لايقوم على تاريخ حياة الملوك ولايستند إلى تتابع الدول التى تولت الحكم فى مصر ، وإنما يدرس الملوك والحكام من خلال الشعب وما مر به من تيارات وشغل عواطفه من موجات[٢٠] وكان لابد والوضع كذلك أن يكون المدخل لدراسة تاريخ مصر هو دراسة تاريخ التصوف ومن هنا كانت دراسته للتصوف فى مصر هى ثانى أعماله يقول التصوف كان فى اعتبار الناس زبدة الدين وخلاصته استبد بعواطف المصريين ، وكان أكبر العوامل فى توجيه حياتهم . . ولم يتهيأ لأهله هذا النفوذ الذى مكنهم من السيطرة على الحياة المصرية إلا قبيل العصر العثمانى[٢١] ، ولقد انتبه أستاذنا الطويل إلى أن التصوف مايزال مسيطرا على حياة السواد الأعظم من المصريين ويشدهم إلى الماضى وسواء رضى عن ذلك أم رفضه ، فهو كمنظر لتاريخ مصر لابد له من الاعتراف بحقائق هذا التاريخ يقول عن السواد الأعظم من المصريين أن حياتهم فى حقيقة الأمر ماهى إلا قطعة تختلف عن هذا الماضى بالرغم من أن الزمان لم يتوقف ، فهذه خصوصية الشعب المصرى فهو قطعة من الماضى السحيق ، تخلفت عنه والزمان ماض فى طريقه قدما لايبطئ فى مسيره ولايثقل رجله ، ليمكن المتخلفين عنه من اللحاق به ، فظلت هذه الطبقة تحيا على تراث الماضى السحيق وتقاليده[٢٢] ويتجاوز أستاذى أحيانا ذلك إلى الذهاب بأن كل الحياة المصرية تسيطر عليها تعاليم التصوف يقول : انتهيت إلى نتيجة لها خطرها وهى أن الحياة المصرية فى حملتها منذ العصر العثمانى حتى يومنا الراهن ، تدين لتعاليم الصوفية أكثر مما تدين للقواعد الدينية أو للحضارة الأوروبية[٢٣] .

إلا أن أستاذى الذى يبدأ دراسته دائما برصد الموجود الواقع دعا إلى تجاوز هذا الواقع وإلى تجـديده وتطويره لأن هذه سنة الحياة ، وكل من لايتبع هذه السنة أو يعاندها مصيره إلى الهلاك ، فالتاريخ لايتوقف ، ولهذا يصرخ فينا نحن المصريين مستنهضا : ومن الضلال والسذاجة أن يظن ظان أننا نستطيع أن ننشئ اليوم نهضة أو نقوم بوثبة ، أو ننجح فى تنمية وعينا القومى الصحيح أن أخطأنا التوفيق فى تطعيم عقولنا بآيات الفكر الإنسانى الشامخ والتمكين للقيم الروحية والمثل العليا فى نفوسنا ، فإن تاريخ البشرية الروحى ليشهد بأن القيم الخلقية تحتل على الدوام مكان الصدارة من حياة الشعوب الفتية ، فتمكن لو ثباتها وتوطد نهضاتها[٢٤] هذه الكلمات التى جاءت فى مقدمة كتابه عن الفلسفة الخلقية تفسر لنا فى رأى تحول الأستاذ من التنظير والتفلسف والدعوة إلى التاريخ العلمى الهادئ الرصـين فلابد أن أستاذنا الطويل رأى أنه بعد رصيد الواقع وتأصيلة تاريخيا لتفسيرة لابد من محاولة تطويره وتغييره ولا يكون ذلك إلا بالانفتاح على جهود البشرية فى الدول الأكثر تقدما، فالجمود مصيره الهلاك ، ولأنه من العقول القوية الجريئة التى تحدث عنها طويلا فى كتابه عن الصراع بين الدين والفلسفة تلك العقول التى تسعى للتجديد وتحـرص على نشر ماتتوصل إليه من حقائق ، فقد كرس جهوده العلمية فى المرحلة الأخيرة من مشواره الفكرى لنقل فكر وعلم الآخر الأكثر تقدما ، ولقد فعل ذلك بموضوعية العالم الذى يبدو وكأنه يعيش فى برج عاجى متعال وإن كانت الحقيقة أعمق من ذلك بكثير .

رحمه الله رحمة واسعة أستاذنا جميعاً الأستاذ الدكتـور / توفيق الطويل وجزاه الله خيرا عن تكريسه لحياته من أجلنا نحن المصريين سواء كنا تلاميذه أم لا .

الهوامش :

(١) **التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى** : سلسلة تاريخ المصريين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٨ م ص ٧ .

(٢) **قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة** ، الطبعة الثالثة ، مكتبة مصر ، ١٩٥٥ ، ص ٦ .

(٣) نفس المرجع السابق : مقدمة الطبعة الثالثة (١٩٤٦) ص ٧ – ٨ .

(٤) **قصة الصراع بين الدين والفلسفة** : الطبعة الثالثة ١٩٧٩ مقدمة الطبعة الثانية .

(٥) نفس المرجع السابق ص ٦ .

(٦) **قصة الاضطهاد الدينى بين المسيحية والإسلام** : دار الفكر العربى ، ١٩٤٧ ص ٢٤ .

(٧) نفس المرجع السابق ، ص ٢٨ .

(٨) **قصة الصراع** ص ٢٨٣ .

(٩) نفس المرجع السابق ، نفس الموضع ، **والتصوف فى مصر** ص ٩ .

(١٠) نفس المرجع السابق ٢٨٤ .

(١١) نفس المرجع ص ١٠ .

(١٢) **قصة الاضطهاد** ١٦ .

(١٣) **قصة الصراع** ٢٨٤ .

(١٤) نفس المرجع السابق ٣٥ .

(١٥) نفس المرجع السابق : نفس الموضع .

(١٦) **قصة الاضطهاد** : ص ١٤ .

(١٧) **قصة الصراع** : ص ٣٥ .

(١٨) **قصة الصراع** : ص ٦١ .

(١٩) نفس المرجع السابق : ص ٣٠ .

(٢٠) **التصوف فى مصر** : ص ١٢ .

(٢١) نفس المرجع السابق ، ص ٧ .

(٢٢) **الشعرانى : إمام التصوف فى عصره** : لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبى ، يوليو ١٩٤٥ ، ص ١٥٤ .

(٢٣) **التصوف فى مصر** : ص ١٥ .

(٢٤) **الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها** : منشأة المعارف ، الإسكندرية ١٩٦٠ ص ١٤ .

توفيق الطويل
بين الفلسفة النقدية
ووسائل الإعلام

د . عبد العزيز شرف

إذا كانت الفلسفة النقدية فى أصلها محاولة منهجية من أجل تعيين الحدود الدقيقة التى يصلح فى نطاقها استخدام العقل كأداة للمعرفة . فإن مهمة النقد إنما تنحصر أولا وبالذات فى بيان تهافت كل من الاعتقادية الإيقانية من جهة ، و الإرتيابية الشكية من جهة أخرى ، من أجل الاتجاه نحو مساءلة العقل عن حدوده ومدى قدراته(١). ذلك أنه فى عهد كانط Kant اتصفت باليقين مذاهب فلسفية أقامها أصحابها من غير أن تسبقها دراسة لمقدماتها وبحث فى مدى صحّتها ، واعتبر اليقين أسلوبا للعقل يخلو من كل نقد ، ويفترض أصحابه القدرة على اكتساب معرفة صحيحة بغير بحث فى طريقة اكتسابها ، ولكن المذهب النقدى criticism عند كانط قد تكفّل - على حد تعبير د . الطويل - بتقويض مذهب اليقين فى مجال الفلسفة ، فما من فيلسوف ينكر اليوم أن نتائج الأبحاث النظرية المجرّدة أقل من مراتب اليقين من نتائج الأبحاث التجريبية فى العلوم الجزئية ، وقد اختفى تبعا لذلك زعم دعاة اليقين القائلين بأن قدرة الإنسان على اكتساب المعرفة الصحيحة لا تقف عند حد . وإذا كان اليقين كمذهب فى المعرفة قد توارى اليوم ، فإن الشك كنظرية فى المعرفة قد اختفى بدوره ، وإن تحول الشكّ هذا إلى منهج من مناهج التفكير(٢) .

ويذهب د . الطويل إلى أن نظرة كانط إلى المعرفة كانت أعم وأشمل من نظرة سابقيه فقد عاب مذهب التجريبيين ومذهب العقليين على السواء ، وحاول الجمع بينهما فى سمط واحد ، إن أولهما : عاجز عن تفسير التجربة وحدها ، وثانيهما : يغالى فى الاعتزازبالعقل حتى يقول بكفايته فى معرفة كل شئ ، ولكن كانط قد سلم بالتجربة الحسية التى قال بها التجريبيون ، بيد أنه لاحظ أن إدراك العالم الحسى يقتضى القول بمبادئ

لا تستطيع التجربة أن تزودنا بها ، لأنها أولية سابقة على كل تجربة (a Priori) وهى فى نفس الوقت شرط فى إدراك عالم التجربة ، هذه المبادئ مقولات أو إطارات نظرية فى العقل وهى التى تجعل إدراك التجربة ممكنا[٣] .

وترتكز الفلسفة النقدية على ما يذهب إليه كانط من أنها تكشف لنا عما يجئ من خارج وما يضيفه الفكر من عنده ، وهو ما يسميه بالترانسندنتال Transcendental وهو المعانى الخاصة بالفكر وحده – وهو يسبق التجربة سبقا منطقيا لازمنيا ، وهو الذى يجعل التجربة ممكنة – وقد كان دعاة المثالية الذاتية يرون أن الحقيقة لا توجد إلا فى معانى العقل ، فقال كانط إن الحقيقة لا توجد إلا فى التجربة، وأنكر مذهب التجريبيين فى رد المعرفة كلها إلى التجربة ، لأنه وجد فى النفس معرفة سابقة على كل تجربة ، كالمعرفة الرياضية، والتجربة تدل على ما هو واقع، ولكنها لا تدل على أن من الضرورى أن يكون هذا الواقع على هذا النحو وليس على نحو آخر ، ولهذا فهى لا تزود الإنسان بالحقائق العامة التى ينشدها العقل ، ومن هنا أضاف كانط العقل إلى التجربة مصدرا من مصادر العلم[٤] .

ويذهب د . الطويل إلى أن المذهب النقدى قد تطور ولم يجمد على الصورة التى كان عليها عند كانط[٥]. كما يذهب إلى أن هذا المذهب النقدى قد خفف من تطرف المذهبين : العقلى والتجريبى ، فقد عانى ما عاناه المذهبان السالفان من وجوه النقد ، إذ انتهى المذهب العقلى فى صورته الجامدة التى عرفناها عند ديكارت بل اختفى كنظرية مستقلة ، ولبث التعارض قائما بين المذهبين : التجريبى والنقدى ، وإن كان المذهب النقدى قد كف عن الاعتقاد فى المعرفة البديهية الأولية التى اقتضتها طبيعة العقل ، وكانت هذه من أكبر معتقداته وأعظمها خطرا ، ويكاد يكون دعاته على اتفاق فى أن هـــــذه المعرفة البديهية يراد بها جزءاً من المعرفة لا يتوقف صوابه على التجربة الشخصية [٦] .

وحسبنا هذه الإشارات من كتابات ، د . الطويل عن المذهب النقدى ، لنتعرف على مرتكزات فلسفته النقدية لوسائل الإعلام بصفة خاصة ، إذ رأيناه يلقى على العقل تبعة القيام بعملية فحص ذاتى ، يحاول فيها أن يقيم فى داخله محكمة عادلة تفصل فى صحة كل ما نصدر من أحكام . وليست هذه المحكمة – فيما يقول كانط نفسه سوى الامتحان النقدى للعقل المجرد أو العقل النظرى .

وفى نقد وسائل الإعلام ، يتضح لنا أن الفلسفة ليست نظرية فحسب ، بل هى عملية أيضا . ولذلك نتوقف عند هذا الجانب العملى – فى فلسفة د . الطويل – من حيث إنه ينقل الذات من مجال الفكر إلى مجال الفعل ، ولاسيما أن وسائل الإعلام ، كنظام للاتصال البشرى أصبحت تتخذ دلالة جديدة وكبيرة فى عالم تحل فيها الاتصالات الثانوية كالصفحة المطبوعة والراديو والتليفزيون والفيلم ، محل الخبرة الأولية على حد تعبير س . رايت ميلز ، وقد لعبت وسائل الإعلام دورا رئيسيا فى تحويل النظام الاجتماعى إلى مجتمع جماهيرى . وأكثر من ذلك ، يرى ميلز أن وسائل الإعلام أداة ذات أهمية متزايدة للسلطة ، فى يد الصفوة والمؤسسات الحاكمة . وهى لا تقوم فقط بترشيح خبرة الإنسان عن الواقع الخارجى وإنما تساعد أيضا على تشكيل تلك الخبرة . فهى

التى تقول : من هو ، وماذا يريد أن يكون ، وكيف يستطيع أن يظهر كذلك أمام الآخرين ، وهى تمده برصيد ضخم من المعلومات عما يحدث فى العالم . ولكنها تقدمها فى لغة وصور من الأنماط الجاهزة والرغبات ، ولذلك ، فإنها غالبا ما تحيط الفرد فى محاولاته للربط بين حياته الخاصة ؛ وحقائق العالم الخارجى الأكبر ، ويترتب على ذلك أنه كلما اعتمد الإنسان أكثر فأكثر على وسائل الإعلام ، للحصول على المعلومات والنصائح ، تعرض أكثر فأكثر لما تقوم به التنظيمات الاجتماعية من استغلاله وتسخيره .

وفى البحث الذى نوقش فى شعبة الثقافة بالمجلس القومى للثقافة والإعلام - أكتوبر ١٩٨٥(٧) ، يتناول د . الطويل الجانب الثقافى فى برامج التليفزيون المصرى ، وينبه ابتداء - إلى أن الحديث عن الجانب الثقافى فى ذلك الجهاز ينسحب الكثير منه على غيره من أجهزة الإعلام .

ولذلك نرى أن هذا البحث يقدم صورة دقيقة للفلسفة النقدية فى مجال وسائل الإعلام ، يقول د. الطويل :

لا جدال فى أننا نعيش عصر التليفزيون - برغم مزاحمة الفيديو له - فقد حول العالم إلى قرية صغيرة ، واستطاع أن ينقل كبريات الأحداث أثناء وقوعها إلى مشارق الأرض ومغاربها . وبذلك ألغى حدود الزمان والمكان ، وبجاذبية برامجه - الملونة فى كثير من الحالات - أصبح يشارك البيت والمدرسة والكتاب . . فى تنمية المدارك ونقل المعلومات وغرس المفاهيم والتمكين للقيم وأنماط السلوك . . حتى قيل بحق إن الجيل الجديد فى مصر وغيرها من دول الأرض - بنشئه ثلاثة آباء ، هم : الأب والأم والتليفزيون ، وهو قول تؤيده الدراسات والإحصاءات ، والتجارب الحديثة فى دول متقدمة كأمريكا وكندا وبريطانيا وفرنسا والدانمارك ونيوزيلنده والسويد وأسبانيا . . . أثبتت كلها أن برامج التليفزيون تترك بصماتها على الشباب عامة ، وعلى الأطفال بوجه أخص ، فهؤلاء جميعا يستمدون منه الكثير من خبراتهم ومعلوماتهم عن الحياة ، والكثيرون منهم ، حتى المشاهدين من الكبار لا يسهل عليهم أن يميزوا بين الواقع الذى نعيشه ، والواقع المتخيل فى برامج التليفزيون .

ومن هنا قيل بحق إن وسائل الإعلام .وفى مقدمتها التليفزيون ، قد أصبحت جماهيرية ، وكان تأثيرها وبائيا ، ومن الخطأ أن يقال إن الوباء لا يكون مضرا إذا نجا من ضرره بعض الأفراد . ولأهمية هذا الجهاز فى الاتصال بالجماهير ، وتأثيره البالغ على مداركهم ، أصبح الابن المدلّل للدولة ، ومن دلالات هذا أن تعفى الدولة كلّ المستورد من أجهزته ومستلزماتها من الرسوم الجمركية ، إلى جانب أن الدولة تفرد العاملين فيه بميزات لايتمتع بمثلها من طبقات الأمة وفئاتها حتى السادة أعضاء مجلس الشعب فى أيامنا الحاضرة . . . وقد لاحظ زميلنا الأستاذ محمود عبد المنعم مراد، أننا لم نحتفل بمناسبة فى تاريخنا القومى كله كما احتفلنا فى يوليو الماضى باليوبيل الفضى للتليفزيون المصرى ، إذ استمر الاحتفال خمس عشرة ليلة متتالية ، جند فيها التليفزيون الكثيرين ممن يتعاملون معه من فنانين وأدباء وصحفيين ، وقد قيل إن الاحتفال قد تكلف أربعة ملايين من الجنيهات ، وهو فى نظرى مبلغ يكفى لبناء ألف أو ألفى مسكن يؤوى التعساء من خلق الله . . ولكن السيد وزير الإعلام ، يرد بالحديث عن مكاسب التليفزيون من احتفالات العيد .

ولا يتطرق من ذلك إلى حديث عن قيمة البرامج المذاعة . . ! وأشار كاتب إلى أن من يشاهد التليفزيون بعيده الفضى يظن أن التليفزيون هو الذى قام بثورة ٢٣ يوليو ، وليس هو من إنجازاتها . . ! إن الاحتفال بثورة ٢٣ يوليو ، قد استغرق بضع ساعات ، بينما استغرق احتفال التليفزيون بعيده الفضى أكثر من أسبوعين . . !

وحين يشير د . الطويل ، إلى المهم من إيجابيات التليفزيون ، كما تتمثل فى تنمية المدارك ونقل المعلومات وغرس المفاهيم والقيم وأنماط السلوك ونحو ذلك ، فإنما ليسوق لنا شاهدا على خطر التليفزيون فى حياتنا الثقافية . . . يقول :

كنت معارا إلى جامعة عربية ، فاصطحبتُ معى شغّالة هى فتاة ريفية أمية لم تغادر قريتها من قبل ، ورأت التليفزيون لأول مرة فبهرها وأثار دهشتها ، وأخذت تجلس أمامه فى كل ساعات إرساله محملقة له مشدوهة ، وسيان أن يكون البرنامج الذى تراه نشرة إخبارية أو حلقة أجنبية ، أو غير ذلك ، مما لا تفهمه ، وبعد نحو عامين كانت هذه القروية الأمية الساذجة تتحدث فى موضوعات جادة تعلو مستواها بأكثر مما يتصور عقل . . . من ذلك أنها كانت – والأسى يملأ قلبها – تقول ما معناه : إن مصيبة مصر تتمثل فى كثرة نسلها . . ! فإن أباها – على سبيل المثال – قد أفرط فى إنجاب الأطفال ، فكان عليه أن يخرجهم من المدرسة صغارا ليساعدوه فى كسب رزقه ورزقهم ، وكان من نتائج هذا أنها تشتغل خادمة فى بيت . . ولو قُدّر لها أن تتعلم لكانت اليوم طبيبة ، كما هو حال صديقة قديمة لها من القرية ، هى ابنة وحيدة لرجل رقيق الحال كأبيها . . وتجاهر تلك الشغالة بأنها حين تعود إلى قريتها ستكون رسالتها نشر الوعى بين البنات والشبان الذين يقبلون على الزواج حتى يقتصروا فى إنجاب الأطفال ما أمكن . . ! ومن أجل هذا كانت ابنتى تقول عنها : إنها حكيمة زمانها ، ومبعوثة العناية الإلهية لإصلاح مصر . ! ! (٨) .

وهو يسوق هذا المثل الحى فى صدد حديثه عن أمية المثقفين ، وهو يرى ابتداء أن هذا التعبير يوحى بالتناقض ، لأن الثقافة لاتبدأ إلا بعد زوال الأمية ، ولكنه يقصد بذلك التعبير أمية المتعلمين وأشباه المثقفين ، ويذهب إلى أن نصيب الإذاعة والتليفزيون من مسئولية الأمية الثقافية تشاركه فيه مسئولية التعليم فى المدارس والتربية فى البيوت والمسرح والسينما والصحيفة اليومية والمجلة الأسبوعية والكتاب – مؤلفا ومترجما – وسائر منابع الثقافة فى حياتنا المعاصرة ويقول : إنها جميعا محكومة بضوابط واحدة ، وخاضعة لضغوط مختلفة من واقع حياتنا ، وهى قطاع من قطاعات الحياة فى بلدنا ، فيه مفاخرها ، وقطعا فيه عيوبها ونقائصها ، ومن الضلال المبين أن نتوقع غير ذلك (٩) .

وفى نظرته النقدية لوسائل الإعلام ، يتجه إلى نقد أشمل يستوعب المتغيرات الاجتماعية والاقتصادية ، ويؤكد أن من أهم المعوقات فى المجال الإعلامى / الثقافى الضغوط الاقتصادية التى حملت الكثيرين من أفراد الشعب على الاستخفاف بالثقافة ، سعيا وراء لقمة العيش ! ! وخلال ذلك تعثرت رسالة الثقافة وضلت طريقها إلى المحتاجين إليها (١٠) .

ويتفق هذا الاتجاه النقدى لوسائل الإعلام عند د . الطويل مع تطور هذا الاتجاه فى دول العالم المتقدمة ، ومن ذلك أن عالم الإعلام الأمريكى ريفرز يلاحظ أن النقاد منذ بداية الأربعينات ، قد أخذوا يحولون انتقادهم لكثير من عيوب وسائل الإعلام ، من الناشر والإذاعى الفرد إلى النظام ، والرأى الشائع اليوم ، هو أن وسائل الإعلام تتأثر بعمليات اجتماعية . . فالقوى الاجتماعية والاقتصادية ، والنظام القيمى ، والحضارة بأكملها فى واقع الأمـر ، لها على الأقل أهمية مساوية للأشـخاص فى تشكيل وسائل الإعلام والتأثير فى عملها . . فإذا أردنا أن نغير من عمل وسائل إعلامنا ، فعلينا فى هذه الحالة أن ندخل بعض المتغيرات الأساسية على النظام الذى تعمل فيه ، وفى الإعلام العربى ، يذهب د . الطويل ، إلى تقديم صورة نقدية مماثلة ، ويرى أن من معوقات الإعلام الثقافى فى الإذاعة والتليفزيون خاصة ، أن بعض المسئولين عن هذين الجهازين يفتقرون إلى الثقافة المطلوبة ليقدروا آثارها وليتحمسوا لنشرها إلى جانب أن ميزانية الثقافة فى الجهازين – فيما يبدو – لاتفى بمتطلبات البرامج الثقافية ، ومنها مكافآت الممتازين من المؤلفين المثقفين ! إلى أن يقول : وإذا حالف التوفيق الجهازين فى إذاعة برنامج ثقافى رفيع لا يصل هذا البرنامج إلى سكان المناطق النائية وبهذا وبغيره تميز الكثيرمن البرامج بالسطحية ، بالإضافة إلى أن زحام الشوارع وضغط المواصلات . . قد شجع الكثيرين على ملازمة بيوتهم فى أوقات فراغهم اكتفاء بمشاهدة التليفزيون أو سماع الراديو ، وقد ضم أولهما – خاصة – مئات بل قيل آلاف من العاملين فرضوا عليه فرضا رغم أنهم محرومون من نعمة الثقافة ! ومن هنا انسد الكثير من منابع الثقافة الحقيقية أو ضلت البرامج الثقافية طريقها إلى المحتاجين إليها[١١] .

ويتفق د . الطويل فى ذلك ، مع النقاد المعاصرين فى الغرب ، حين وجهوا معظم اللوم عن مثالية وسائل الإعلام إلى النظام من خلال الأشخاص الذين يسيرونه ، ذلك أن مهمة النهوض بأداء وسائل الإعلام كبيرة ومعقدة ، ويذهب علماء الإعلام إلى أنه لم يعد فى وسع امرئٍ أن يتصوّر تحسنا فى عمل وسائل الإعلام ، بمجرد ملاطفة الإعلاميين ، أو نصحهم ، أو تعليمهم ليكونوا أكثر جدية فى تقبلهم لمسئولياتهم . ولم يعد المرء يستطيع تصور أن التداول الحر للأفكار يمكن أن يتم بمجرد تقسيم الوحدات الإعلامية الكبيرة إلى عدد من الوحدات الصغيرة . فقبل تقديم أى حلّ واقعى ينبغى للمرء أن يفهم ، بوضوح النظام الإعلامى فى سياق الأوضاع التاريخية المعاصرة . ومن هذه البداية وحدها ، يمكن أن ينبثق حلّ ما . وربما من أجل ذلك قال د . الطويل : إن الحملة التى شنها النقاد على التليفزيون خاصة – والإذاعة عامة – يبدو أنها تتجاوز حدّ العدالة والإنصاف ، وهو يقول ذلك لينبهنا إلى رسالة وسائل الإعلام فى العالم الثالث – ونحن من دوله ! وهى رسالة – كما يقول شاقة متعبة ، لأن المستويات الثقافية والفنية لطبقات الشعب تبدو على تفاوت رهيب ، ومن هنا كان من المستحيل إرضاء كل هذه الطبقات وإشباع حاجاتها ، وما من شك فى أن فى كثير من برامج الإذاعة – ثراء ثقافيا لا يخفى على أحد وأن تفاهة الكثير من برامج التليفزيون والإذاعة إنما يحمل مسئوليتها المؤلفون الذين يقدمون مادتها ، والمسئولون فى الجهازين – عن الإذن بإذاعتها ! والأصل فى التليفزيون – بوجه خاص ، وبرغم كل الحملات التى يشنها عليه النقاد – أنه جهاز ثقافى رهيب[١٢] .

ولذلك يتوقف أمام سلبيات هذا الجهاز الرهيب ويرى أن من أهم هذه السلبيات – ولاسيما فى الدول النامية – أن المشاهد يتلقى مايعرضه عليه دون أن يخطر بذهنه فى الأغلب والأعم اعتراض أو مناقشة، وكثيرا مايقبل بالتكرار والإلحاح لما كان يرفضه من قبل ، فالتليفزيون يسهم فى تنمية العقل والوجدان عند مشاهديه صغاراً وكباراً ، ولأن مشاهدته لا تكلف صاحبها جهدا صرف الكثير من مشاهديه عن القراءة ، ومن شواهد هذا أن ، فى إحصاءات اليونسكو ، أن مصر فى عام ١٩٦٥ م قد أصدرت مطابعها ٣٢٥٥ كتابا – وهم رقم يزيد على كل ما أصدرته الدول العربية من كتب عام ١٩٨١ . . . ، ولكن نصيب مصر من الكتب الصادرة فى عام ١٩٨١ انخفض إلى خمسمائة كتاب . . !(١٣) .

وينبه د . الطويل إلى سلبية أخرى من سلبيات التليفزيون ، ذلك أن مشاهديه – وخاصة من الأطفال – يتأخر نومهم إلى حد يعوق قيامهم فى اليوم التالى بواجباتهم اليومية على الوجه المُرْضى ، إلى جانب أن برامج التليفزيون مليئة بمشاهد للعنف والإثارة مما يؤدى إلى انحراف الكثيرين من مشاهديه – ولا سيما الصغار منهم ، كما يؤدى بهم إلى الاعتقاد فى قيم معادية للمجتمع ، حتى لقد قيل : إذا كانت جامعة الجريمة هى السجن ، فإن التليفزيون هو المدرسة الإعدادية لانحراف الأحداث ، وإن لم يكن هو وحده المسئول عن الانحرافات التى تقلقنا اليوم فى مجتمعنا الراهن(١٤) .

وإذا كان نقاد الإعلام فى الغرب ينفرون من المادية الراسخة فى حضارتهم بأكملها – كما تقدم – فإن هذه المادية قد أدت بوسائل الإعلام إلى تسطيح المفاهيم صدد الرموز الثقافية ، وقد وجدنا الأمريكيين على الرغم من نظام تعليمهم العام والحر ، يفضلون بوبيى على أفلاطون و البتلز على بيتهوفن .

ويتوقف د . الطويل أمام الأدباء من المحدثين فى الغرب ، الذين تمردوا على الآلة حين ظنوا أنها جمدت الحياة الحديثة وأحالتها إلى ضجر مجدب ، وهؤلاء هم : دافيد هربرت لورنس (+ ١٩٣٠ م) و توماس ستيرن إليوت (+ ١٩٦٥) وألدوس هكسلى (+ ١٩٦٣ م) . .(١٥) :

فأما لورنس فيقول : إن الآلة هى المسئولة عن العقم الذى أصاب الحياة الإنسانية فى العصر الحديث ، لأن الإنسان أصبح خادمها وكان سيدها فتضاءل شعوره بفرديته وكيانه كإنسان ، وأضحى موقفه من الحياة لا يعدو أن يكون موقف المتفرج . . ويتفق معه إليوت فى نقد الحياة العصرية ، ويصفها بالعقم والفشل ، ويرجع ذلك إلى المدينة العلمية . . ويعترف بأنها أدت للإنسان الكثير من وجوه الخير المادى ، وزودته بالمعرفة والعلم ، ولكنها باعدت بينه وبين الحياة وكنهها ، وطمست إدراكه الروحى ، وتركته وهو أشقى مما كان قبل أن يعرفها . . إنها لم تعطه مزيدا من الحكمة ولا من الإنسانية ، بل شغلته عن نفسه فأضاع حياته فيما جدّ عليه من شئون العيش ، وأضاع العلم نفسه فيما جمع من شتى المعارف . . أما ألدوس هكسلى ، فقد خالف زميليه قليلا فى ثورته على المدنية العلمية ، فهو فى روايته Brave new World ، وهى تدور حول قصة العالم مستقبلا ، يصور بطلها شاعرا رقيقا ينشد الحب والشعر والجمال والحرية والفضيلة ، ولكنه يفتقد فى الحضارة الجديدة كلَّ هذه المعانى الحبيبة إلى نفسه . .(١٦) .

ويذهب د. الطويل إلى أن هؤلاء الأدباء الثلاثة لا تختلف فكرتهم حول المدنية العلمية عن فكرة شـــعراء الحركة الرومـانسية فى النصـف الأول مـــن القرن التاسع عشر (من أمثال وردزوورث (+ ١٨٥٠ م)و شيلى (+١٨٥٩) و ، بيرون (+١٨٢٤ م) فى ثورتهم على تصنيع إنجلترا فى عهدهم مع فارق واحد هو : أن هؤلاء يضيقون بالواقع ويهربون منه ، بينما كان أدباؤنا الثلاثة المعاصرون يضيقون بالواقع ، ولكنهـم يواجهونه مواجهة صريحة قوية فعالة(١٧) .

وهى المواجهة التى تثرى النقد الإعلامى ، وتطرح قضية من قضاياه الرئيسية ، يلخصها أثر الاهتمام الكبير بالترفيه فى وسائل الإعلام على الثقافة المعاصرة ! ، ونشير هنا إلى مناظرة طريفة بين برنارد روزنبرج و دافيد مانتج هوايت ، وهما محررا كتاب الثقافة الجماهيرية الذى يحتوى على العديد من المقالات حول الفنون الرائجة بين الشعب ، وقد كتب المؤلفان فى مقدمة الكتاب مقالتين عن الثقافة فى أمريكا .

تتلخص اتجاهات روزنبرج عن أثر وسائل الإعلام فى نسيج الثقافة ، فى أن وسائل الإعلام تشكل تهديداً خطيرا على استقلال الإنسان . فإذا عرفنا أنها قد تحتوى أيضا على بعض البذور الصغيرة من الحرية ، فإن ذلك لا يؤدى إلا إلى تحويل الموقف المتردّى إلى موقف ميئوس منه تقريبا . فلا يوجد شكل فنى ، أو مجموعة معارف ، أو نظام أخلاقى له من القوة ما يكفى لمقاومة عملية التبسيط الجماهيرى ، فالثقافة الجماهيرية – كما يذهب إلى ذلك روزنبرج تنتج بطريقة تجعلها تبدو غير محتاجة إلى جهد ، وهو يقول : أن غمر السوق بأعمال شكسبير ؛ جنبا إلى جنب مع أعمال ميكى سبيلين يضع علَماً من أعلام الأدب العالمى على نفس مستوى من يتملّق الجمهور بطريقة رخيصة ، ويوحى للقراء أن كلا العملين يحتاج إلى نفس الإعداد .

وينبه د . الطويل إلى أن التليفزيون – كغيره من وسائل الإعلام – حريص على أن يحشد على شاشته برامج للرياضة والفن ونجومه ، ويسرف فى إذاعة برامج لكل طائفة منها حتى لقد نرى فى وقت واحد على شاشة إحدى القناتين – فى مصر مثلا – نوعا من الكُرة ، وعلى شاشة الأُخرى مصارعةً حرة . . أو نرى فى وقت واحد على إحدى الشـــاشتين فنـــانة تغنى . وعلى الأخرى ندوة يشـــترك فيها المشتغلون بالمسرح . . ومثل هذا يحدث كثيرا(١٨) .

وفى ذلك طرحٌ لمشكلة الثقافة فى وسائل الإعلام ، يلخّصه دوايت ماكدونالد يذهب إلى وجود ثلاث ثقافات مختلفة : ثقافة رفيعة ، وثقافة جماهيرية ، وثقـــافة شـــعبية ، ويخلص إلى أن جاذبية الثقافة الجماهيرية (التى يطلق عليهـا الألمـان كلمة كيتش Kitsch على سبيل السخرية ، ومكاسبها قد أخذت تؤثر تدريجيا فى الثقافة الرفيعة والثقافة الشعبية ويقول : لو كانت هناك ثقافة للصفوة محددة تحـديدا واضحا لأصبح من الممكن إذن ، أن تكون للجمـاهير ثقـافتها الكيتش ، وللصفوة ثقافتها الرفيعة ، بحيث يصبح الجميع سعداءً ، ولكن الحد الفاصل قد طُمس . . ذلك أن فريقا كبيرا من السكان ، له دلالته الإحصائية ، فيما أستطيع أن أظن ، يواجه مواجهة مزمنة بالاختيار بين الذهاب إلى السينما أو إلى حفل موسيقى ، بين قراءة تولستوى أو قراءة قصة بوليسية ، بين مشاهدة لوحات الفنانين القدماء العظماء أو مشاهدة عرض تليفزيونى . أى أن أسلوب حياتهم

الثقافية مفتوح لدرجة أنه مَسامّي . . فالفن الجيد يتنافس مع الكيتش والأفكار الجادة تتنافس مع الأشكال التجارية – والغنم كله في جانب واحد . فيبدو أن قانون جريشام . . يعمل في التداول الثقافي كما يعمل في تداول النقود ، فالمادة الرديئة تطرد المادة الجيّدة ، مادامت أسهل في الفهم والاستماع ، وتلك السهولة في التحصيل ، هي التي تجعل الكيتش يباع فورا على نطاق واسع ، كما أنه هو الذي منعه أيضا ، من بلوغ أي مستوى رفيع .

وهكذا يذهب ماكدونالد إلى أن الثقافة الجماهيرية ليست فقط رديئة في حد ذاتها ولنفسها ، وإنما هي تجعل الثقافة كلها متجانسة ، وتحط من قيمتها كلها . ويتفق معه في ذلك كليمنت جرينبرج ، الذي يعتقد أن الكيتش يقوم بهضم أولي للفن ، من أجل المشاهد ، ويعفيه من الجهد ، ويزوده بأقصر السبل إلى المتعة الفنية ، بحيث يدور حول ما هو صعب ، بالضرورة ، في الفن الأصيل(١٩) . .

على أن د . الطويل يوضح المشكلة الثقافية في وسائل الإعلام من طريق آخر ، حين يتناول نصيب الثقافة فيها ، ويناقش قول المسئولين عن التليفزيون : إن الثقافة هدف أساسي قررته مادة في قانون إنشائه ، وأكثر برامجنا تشهد بأننا نطبق المادة بأمانة .

ويعلق على قولهم حين يعقب : هم على حق إذا قصدنا الثقافة في معناها الواسع الفضفاض الذي ندخل فيه مباريات الكرة على اختلافها ، والمصارعة الحرّة ، وسائر فروع الرياضة ، ونشرات الأخبار ودروس محو الأمية ، والمسلسلات والتمثيليات والمسرحيات والإعلانات . . . وغيرها مما يثير شكوى الجماهير، وكنموذج للبرامج الثقافية، وفق هذا المفهوم يشير إلى برنامج المسابقات (حاول تفتكر) ، وفيه تقـــدم الدولة جوائز مالية لكل من يجيب على سؤال ، ومن هذه الأسئلة :

(١) ما اسم أول مذيعة ظهرت على شاشة التليفزيون عند بدء الإرسال التليفزيوني . . ؟

(٢) ما اسم أول مذيع ظهر على الشاشة عند بدء الإرسال . . . ؟

(٣) إليكم لقطات من مسلسل عرضه التليفزيون خلال الخمسة وعشرين عاما الماضية ، فما اسم هذا المسلسل . . ؟

(٤) إليكم لقطة من مباراة كرة بين فريقين ، فما اسم الفريقين المشتركين في المباراة . . ؟

(٥) سهرة قدمتها الكاتبة (ك . هـ) في عام مضى فما اسم هذه السهرة . . . ؟

(٦) (المشاهدين في قاعة التليفزيون) : من منكم يعرف أغنية للمطرب هاني شاكر. . .؟

وهكذا. وهكذا ، ولمن يجيب على أي سؤال جائزة مالية و(من الدولة) اعترافا بنبوغه أو تقديرا لعبقريته. . ! ! وتعرض الشاشة هذا في بلد عريق له ماض وحاضر ، كلاهما حافل بأمجاد قومية وعلمية وفنية . . . وفي كل مجال منها يمكن توجيه سيل من الأسئلة التي تكشف عن مدى ثقافة المشتركين في المسابقة ، ولكن يبدو أن الذين يعدون البرامج الثقافية ليس لديهم إلمام كبير أو قليل بشيء من هذه الأمجاد . . . !

وذلك إلى جانب أن البرامج الثقافية كثيرا ما تنطوى على أخطاء تاريخية أو علمية فتشيع بين المشاهدين ، وقد نبه بعض الكتاب إلى معلومات تضمنها برنامج : الجائزة الكبرى ، (فى رمضان الماضى) بالإضافة إلى أخطاء تنشأ عن جهل المذيعات والمذيعين ، كأن تعلن مذيعة عن برنامج عن الإمام أحمد بن حنبل فتنطق الاسم بضم الحاء والباء . . ! لأنها لم تسمع عن اسم هذا الإمام من قبل . . ! ومثل هذا كثير . .

وضمن البرامج الثقافية التى تـذاع فيما يبدو برامج أوسكار و نادى السينما و العالم يغنى . . وفيها يُستدعى خبير لإلقاء أضواء على هذه البرامج ، ويدور التعليق فى الأفلام مثلا حول سيرة المخرج ومعد البرنامج والممثلين . . . وفى التعليق على أفلامنا المصرية كثيرا ما تنتقل المذيعة إلى حيث يكون المشاركون فيها ، وتسأل الممثل أو المخرج عن عمره الفنى وعدد الأفلام التى شارك فيها ، وعما يراه منها ملائما لمواهبه ، وشعوره نحوها . . . والدور الذى يتمنى أن يقوم به . . إلخ ، فيالها من ثقافة يزوّد بها التليفزيون مشاهديه . . ! أذكر أن مثل هذا قد حدث مع عالم أو مفكر أو أديب . . ! إن مثل هذه البرامج توحى – للجيل الصاعد خاصة – بأن الجديرين حقا بالإعجاب والإجلال وحدهم كواكب الفن ونجوم الرياضة . . ! ! ولكى لا نظلم المسئولين عن الإذاعة عامة ننقل (عن جريدة الأخبار فى ١٩٨٥/٩/٦) مقتطفات من بيان صادر من اتحاد الإذاعة والتليفزيون يبين المتوسط اليومى لساعات الإرسال ، فيقرر بأنها يوميا نحو ١٦٤ ساعة ، منها للتثقيف ٢٦ ساعة يوميا ، أى بنسبة ١٦ ٪ ، وحتى ٨٢ ٪ (وليس من بينها برامج للطوائف : المرأة والطفل . . ولا للبرامج السياسية ، ولا للتعليمية ، ولا للدرامية ، ولا الإعلانات التجارية التى يقول البيان إنها تستغرق فى اليوم كله ١٩ دقيقة (من ١٦٤ ساعة) أى بنسبة ٢ ٪ وحتى ٣٠ ٪ و٦ ٪ أليس هذا البيان الرسمى مثيرا لكل دهشة . .[٢٠]

ومن ذلك يتضح أن د . الطويل يتفق مع نقاد وسائل الإعلام فى الفكر المعاصر ، ذلك أن هناك جوانب من الفن – كبعض الرسوم واللوحات والموسيقى مثلا – منفصلة تماما عن وسائل الإعلام الحديثة . ولكن الجزء الأكبر من الثقافة الجماهيرية يقدم عن طريق وسائل الإعلام . والواقع أن أشّد المآخذ الموجهة إلى الثقافة المعاصرة من نقاد وسائل الإعلام ، تتركز على عالم الصحف والمجلاّت والراديو والتليفزيون والكتب والأفلام . ويقول النقاد الأمريكيون : إنه لو لم تكن وسائل الإعلام بهذا القدر من الانتشار ، لما كانت الثقافة الجماهيرية بهذه الخطورة المحدقة ، ولو لم تكن عائدات وسائل الإعلام بهذا القدر من الإغراء ، لما وجدت الثقافة الجماهيرية أن السبيل ميسر أمامها لتخريب الثقافة الرفيعة والفنّ الشعبى .

وبالقياس إلى الثقافة العربية ، يذهب د . الطويل إلى أن وسائل الإعلام تقوم بواجبها إذا أسهمت فى تكييف البناء الثقافى والاقتصادى والحضارى لبناء الإنسان الحّر، وأنّ على هذه الوسائل والتليفزيون بخاصة أن تدخل الفرد والمجتمع فى اعتبارها ، بحيث يروى الفرد روحه وعقله وجسمه ، ويواكب تطورات المجتمع ، ويعمل على تنميتها قوميا وثقافيا ودينيا واقتصاديا وحضاريا بوجه عام ، مع الاهتمام البالغ بجانب التطبيق وعدم الاقتصار على الجانب النظرى وحده . ويلاحظ د . الطويل أن رجال العلم والاقتصاديين وغيرهم قلّما تتاح لهم فرصة للاتصال بالجماهير فى أحاديث وندوات علمية مبسطة . يقول : ينبغى أن يهتم التليفزيون بنشر الوعى السياسى

بين مشاهديه ، فيعرف المواطن خطط الدولة وأهدافها وقضاياها والحلول المقترحة لها وأن يعرف الجمهور عن طريقه حقيقة الديمقراطية والحرية ، ويقف على حقوقه وواجباته ، ويتصل بوطنه جغرافيا واجتماعيا ، حتى يتعايش المواطن نفسيا مع وطنه وأمته، وهذا كله إلى جانب أنه مطالب بإشاعة المعرفة بالعالم ، لأن وطننا جزء منه، وبمقتضى هذا أن نبدأ بمعرفة عالمنا العربى والإسلامى والأفريقى والآسيوى حتى ينفتح وطننا فكريا على هذه العوالم ، وكل هذا مع الاهتمام البالغ بتراثنا القومى والروحى والعلمى والأدبى ، خلال تاريخنا الطويل ، وحبذا لو تناولت المسلسلات التليفزيونية ، بدلا من الإسفاف الذى نراه من خلالها ، والإسراف فى برامج الترفيه الرخيص ، والمبالغة فى عرض البرامج الرياضية ، من ناحية ، والمشاهد الخاصة بحياة الفنانات والفنانين كأن حياتنا ليس فيها ما يستحق أن يشغلنا غير هذا الإسفاف فقد بدا لبعض كتاب المسرحيات والمسلسلات ومخرجيها أن تاريخ مصر هو تاريخ الراقصات . . ! وظهرت إحداهن على الشاشة الصغيرة لتبرر كثرة ما تمثله وتخرجه من أفلام الراقصات ، فتقول إن مهمتى هى إحياء تراثنا الماضى وتقديمه إلى الأجيال الجديدة التى لاتعرف عنه شيئا . . ! وقال أكبر مخرج لهذه الروائع إن الذى يدفعه إلى ذلك أنه تربى منذ صغره فى حى العوالم . . ! ! كأن بيوتنا مسئولة عن نشأته وتربيته . . ! ! وفى عمره هذا بدا لكثيرين من المشاهدين أن الفنانات والفنانين هم وحدهم نجوم المجتمع وقدوته . . ! ! ويليهم فى مراتب القُدوة نجوم الكرة خاصة والرياضة البدنية بوجه عام . . ! إن الترفيه مطلوب ، ولكن بعيدا عن الإسفاف والابتذال .

وحين فكرت مصر فى إنشاء القناة الثالثة قال د . الطويل إن هذه القناة المقترحة ينبغى أن تخصص للثقافة الرفيعة ، لكى تعادل فى الإذاعة المسموعة البرنامج الثانى وبرنامج الموسيقى ، وبشرط أن يحسن اختيار القائمين بأمرها – وهم طبعا من خيرة المثقفين الذين يحسنون اختيار موادها بدقة وعناية .

ولا سبيل إلى إصلاح هذا الجهاز بوضعه الحالى، أى مع وجود قادته والمهيمنين على أمره ، بل يتحتم ألا يعيّن مسئول فى هذا الجهاز إلا إذا كان على مستوى عال من الثقافة والخلق ، وإلمام تام بشئون ذلك الجهاز ، حتى يؤدى واجبه بوعى وأمانة ، ذلك من ألزم الضرورات التى يقتضيها إصلاح جهاز يراد منه أن يؤدى واجبه المحلى فيكون نافذة يطلّ منها الشعب على حضارات الشعوب وثقافتها ، مما يستتبع من المسئولين معرفة هذه الشعوب ، والإلمام باللغات الحية وسيلة إلى الوقوف على ثقافتهم ، ويكون فى الوقت نفسه نافذة ، يطلّ منها العالم على مصر وشعبها ليعرف مدى أصالته ومبلغ تقدمه الحضارى . . (٢١) .

ولإصلاح المسار الثقافى فى التليفزيون يوصى د . الطويل : بأن يستقل ذلك الجهاز عن كل سلطة حكومية يمكن أن توجهه وتسيطر على مسار عمله كما هو الحال فى دولة متقدمة كإنجلترا .

وأن يبتعد بالتالى أصحاب النفوذ من أى لون كانوا – عن التدخل فى أعماله ، وفرض برامج يتولاها من يختارون من أشخاص ، وقد نبهت الصحافة إلى خطر ذلك ، ويدعو إلى ألا يكون ذلك الجهاز جراجا لمحاسيب أصحاب النفوذ ، إذ ينبغى ألا يعين فيه إلا من كان على مستوى عال من الثقافة والأخلاق ، ميالا إلى نشر الثقافة حتى يحقق الجهاز أهدافه بوعى وأمانة ، وأن يخفف برامجه التى يخصصها لكواكب الفن ونجوم الرياضة

حتى لايصرف مشاهديه عن أهل الفكر من علماء وأدباء . . وأن يكف تماما عن عرض مشاهد العنف والجنس والإثارة ، ومظاهر العدوان التى تنشر عدواها بين مشاهديه ، ويمتنع عن الإعلان عن مسرحيات ومسلسلات . . . فى لقطات تبرز العنف والإثارة والجنس . وأن يهتم بإبراز الأحداث الثقافية الكبرى فى مصر ، ولايتغاضى عنها تماما كما كان حاله مع مؤتمـــرات سـنوية لمجمع اللغــة العربية - وأخرى نظمتها كلية الآداب بجامعة القاهرة طوال العام المنصرم - منها مؤتمر السير الشعبية ، ومؤتمر الحضارة الأندلسية وغيرهما ، وكلها يحضرها علماء من مختلف الدول العربية ، ومستشرقون من الدول المتقدمة . وأن يصبح ذلك الجهاز قاعدة يطل منها الشعب على حضارات الشعوب وثقافاتها ويطل منها العالم على مصر وشعبها ليعرف مدى أصالته ومبلغ تقدمه الحضارى .

وأن يحسن اختيار المشاهد التى تؤكد قيمنا الدينية ، وأعرافنا الروحية ، وتقاليدنا العربية الإسلامية ، وأن يهتم خاصة بإحياء تراثنا القديم . وأن يشبع معرفتنا بالعالم لأننا جزء منه ، بدءاً بعالمنا العربى والإسلامى - وبخاصة فى إفريقيا وآسيا - حتى ينفتح وطننا على هذه العوالم . وأن يسهم فى تكييف البناء الثقافى والحضارى ، لبناء الإنسان المصرى الحرّ روحا وعقلاً وجسما ، وبناء المجتمع المنتج ومواكبة تطوراته ، والعمل على تنميته قوميا وثقافيا ودينيا وحضاريا بوجه عام . وأن تخصص القناة الثالثة - إن كان هناك مبرر لوجودها - للثقافة الرفيعة ، حتى تعادل - على الأقل - البرنامج الثانى والبرنامج الموسيقى فى إذاعتنا المسموعة . وأن يمتنع التليفزيون المصرى عن نقل برامج إلى مصر بالقمر الصناعى لإمكان تأجيل إذاعتها أياما دون أن يخسر المشاهد كثيرا أو قليلا - كالبرامج الرياضية ، إن رئيس الدولة يناشدنا تسابق الزمن لإيجاد مـوارد للعملة الصعبة لشدة حاجة الدولة إليها ومثل هذا يقال فى برامج أخرى لا أظن أن مُسلما - على مستوى ثقافى - يحتاج إليها . .

ويذهب د . الطويل إلى أن تربية الحس الفنى والذوق السليم عند الجيل الصاعد من أبنائنا أهم ألف مرة من مجاملة الشعوب البدائية المتخلفة فليمتنع تليفزيوننا عن إذاعة موسيقاهم وأغانيهم ورقصاتهم وتمثيلياتهم ، وليكف عن عرض مشاهد من حياتهم ، رحمة بنا وإشفاقا على أبنائنا ، أما التعريف بهم فيكون ببعض الأحاديث فى الإذاعـــة المسموعة وحدها - إلى جانب ماتنشره الصحف عنهم . .

وأخيرا وليس آخرا - أن يخفض ساعات الإرسال بحيث لا تزيد فى اليوم العادى عن ثمانى ساعات كما هو الحال فى أمم تسبقنا تقدما وحضارة ، وعساه بهذا أن يتمكن من ملأ هذه الساعات بمادة تستحق أن تعرض على المشاهدين[٢٢] .

وبعد . . فهذه صورة نقية لوسائل الإعلام ، عرضنا لها من خلال كتابات أستاذنا الراحل الكبير د . توفيق الطويل ، تفتح بابا جديدا من أبواب الدّرس فى الفلسفة النقدية لوسائل الاتصال ، وتؤكد ماذهب إليه ذات يوم - من أن تحليلات الفيلسوف للمعانى الهامة فى حياة أبناء العصر المعّين تهب هذه المعانى مفهومات إنسانية تتخطى الزمان والمكان ، ولولا هذا لماتت بذهاب عصرها وتلاشت عند حدود وطنها[٢٣] .

الهوامش :

(١) د . زكريا إبراهيم : **كانت أو الفلسفة النقدية** ، القاهرة ، مكتبة مصر ص ١٦ .

(٢) د . توفيق الطويل : **أسس الفلسفة** ص ٣٠٠ .

(٣) المصدر نفسه ص ٣٣٤ .

(٤) المصدر نفسه ص ٣٣٥ .

(٥) المصدر نفسه ص ٣٤٦ .

(٦) المصدر نفسه ص ٣٦٨ .

(٧) د . توفيق الطويل : **الجانب الثقافى فى برامج التليفزيون المصرى** – بحث نوقش فى شعبة الثقافة ، بالمجلس القومى للثقافة والإعلام – أكتوبر ١٩٨٥ .

(٨) أشار د . الطويل إلى هذا ، فى مقال له بجريدة الأهرام ، تحت عنوان : **أمية المثقفين . . مسئولية من . . . .** ، نوفمبر ١٩٧٩

(٩) جريدة الأهرام ، نوفمبر ١٩٧٩ .

(١٠) نفسه .

(١١) نفسه .

(١٢) نفسه .

(١٣) د . توفيق الطويل : **قضايا** . . السابق ص ٢٠١ .

(١٤) نفسه ص ٢٠٢ .

(١٥) نفسه ص ١٤٥ .

(١٦) نفسه ص ١٤٥ .

(١٧) نفسه ص ٢٤٥ .

(١٨) نفسه ص ٢٠٣ .

(١٩) وليم ريفرز وآخرون : **وسائل الإعلام والمجتمع الحديث** ، ترجمة إبراهيم إمام ، القاهرة ، ص ٣٢٩ .

(٢٠) لا ينبغى أن يقال إن جريدة الأخبار ليست مصدراً علميا موثوقا ، فإن ما عهدنا فى كثير من التصريحات والبيانات الرسمية ، يحملنا على أن نصدق كل ما ورد فى البيان السالف الذكر ، ولا سيما وأن أصحابه لم يصدروا بشأنه تكذيبا ، د . توفيق الطويل / السباق ص ٢٠٥ .

(٢١) نفسه ص ٢٠٩ .

(٢٢) نفسه ص ٢١٢ .

(٢٣) من مقال للدكتور توفيق الطويل فى جريدة الأهرام عدد ١٩٧٨/١٠/١٦ .

نزعة التجديد والتنوير عند «توفيق الطويل»

د. مجدى الجزيرى

١ - تمهيد:

لاشك أن المجال الذى اقترن به فكر الدكتور/توفيق الطويل ؛ فى أذهان العديد من تلامذته ومحبيه هو مجال فلسفة الأخلاق ، وكتابات الدكتور/توفيق الطويل ؛ فى هذا المجال تعد بحق دراسات رائدة لكل من تصدى لدراسة الفلسفة الخلقية فى عالمنا العربى ، وعلى سبيل المثال نجد كتابه الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها الذى صدر عام ١٩٦٠ يقدم لنا أول دراسة متكاملة باللغة العربية عن مذاهب الأخلاق عبر العصور المتتابعة بدءا من اليونان الأقدمين وانتهاء بالمرحلة المعاصرة . ومن هنا بدت لنا إسهاماته الفلسفية وكأنها قد انحصرت فى المجال الأخلاقى وحده . ولعل هذا مما دفع بمفكرنا العربى الكبير الأستاذ الدكتور/زكى نجيب محمود، فى رصده لحركة الفكر الفلسفى فى مصرنا المعاصرة إلى التركيز على جهد الدكتور/توفيق الطويل ؛ فى هذا الميدان وحده دون غيره وإن أشار بصورة عابرة على هامش دراسته إلى بعض كتابات الدكتور/توفيق الطويل ؛ التى غطت مجالات أخرى غير المجال الأخلاقى ، وفى هذا الصدد ذهب الدكتور زكى نجيب محمود؛ إلى القول «كان يوسف كرم ؛ قد اعتزم إصدار مؤلف فى «الأخلاق» يكمل به معالم مذهبه المعتدل الذى يجمع بين المثالية والواقعية، بل يقال أنه كان قد فرغ من كتابه فصول ذلك المؤلف، لكن المنية عاجلته دون إتمام ماقد بدأ فيه، وكأنما أراد الله لحركة التفكير الفلسفى فى بلادنا أن تكتمل بناء، بحيث يكمل واحد منا واحدا. فأخرج لنا الدكتور توفيق الطويل ؛كتابه «الفلسفة الخلقية :نشأتها وتطورها» (١٩٦٠) استعرض فيه مذاهب الأخلاق على اختلافها منذ اليونان الأقدمين إلى يومنا الراهن لينتهى من هذا كله إلى اتجاه اختاره لنفسه، ويطلق على اتجاهه هذا فى الأخلاق اسم «المثالية المعدلة»[١] .

والحق أن توفيق الطويل ؛ لم يكتف بما قدمه فى مجال الفلسفة الخلقية ، بل تضمنت كتاباته العديد من الموضوعات الأخرى كالفكر الدينى والتصوف والنزاع بين الدين والفلسفة وترات العرب العلمى ... ، والمتتبع لما كتب الدكتور توفيق الطويل ؛ يجد أن صاحبها لم يكن بعيدا عن الهموم الفكرية لعالمنا العربى ، بل يمكن القول أنه يعد من أبرز رواد التنوير والتجديد فى فكرنا العربى المعاصر .

وهذه الدراسة فى مجملها تهدف إلى إلقاء الضوء على البعد التنويرى فى كتابات الدكتور توفيق الطويل . وقد رأى الباحث أن يتعقب هذا البعد من خلال افتراض وجود بنية مستترة كامنة وراء الاهتمامات المختلفة والمتنوعة للدكتور توفيق الطويل . فإذا ماتسنى لنا كشف هذه البنية أمكن لنا قراءة الدلالات التنويرية التى تحيلنا إليها هذه البنية فى ضوء عناصرها المختلفة من ناحية وفى ضوء العلاقات التى تربط بينها من ناحية أخرى .

٢ - عناصر بنية التجديد والتنوير عند «توفيق الطويل» :

يمكن القول بأن الخطوط العريضة التى تشكل فى مجملها بنية التجديد عند الدكتور توفيق الطويل ؛ تكمن فى عدة محاور وهى :

الأخلاق . الدين . العلم . التاريخ . اللغة .

وهذه المحاور فى مجملها ليست مستقلة بعضها عن البعض ، بل هى تشكل نسيجا متكاملا مترابطا ، ولاشك أن فلسفة الحضارة لا يمكنها أن تتجاهل هذه المحاور ، وإن وجدنا تباينا فى الموقف تجاهها قد تؤدى بفيلسوف الحضارة إلى تغليب محور محدد على ماعداه ، أو التفرقة بين أهمية هذه المحاور واعتبار بعضها محاور جوهرية والأخرى هامشية ثانوية . وعلى سبيل المثال نجد «ألبرت شفيتزر» فى كتابه فلسفة الحضارة يرى أن الطابع الجوهرى للحضارة لايتحدد بإنجازاتها المادية بل باحتفاظ الأفراد بالمثل العليا للكمال الإنسانى وتحسين الأحوال الاجتماعية والسياسية للشعوب واللا إنسانية فى مجموعها ، وأن تكون عادات التفكير خاضعة لهذه المثل بطريقة حية ثابتة[٢] .

وإذا اتجهنا إلى ألفرد نورث وايتهد ؛ وجدناه يعرف الحضارة بمجموعة عناصر ضرورية وهى الصدق والجمال والمغامرة والفن والسلام ، أما بالنسبة للعلم فإنه يعده عنصر ثانويا وليس ضروريا[٣] .

ونجد ماركيوز ؛ يدعونا إلى حضارة جمالية قوامها اللعب والجمال والحرية ، وتقوم على سيطرة مبدأ اللذة على مبدأ الواقع وتنتصر للحساسية على حساب العقل[٤] وقد يتجه فريق آخر من المفكرين إلى ربط الحضارة بالبعد الدينى وحده ، باعتبار أن القيمة الوحيدة التى يمكن تناول الحضارة من خلالها هى القيمة الدينية ، ومن ثم تصبح النظرة إلى الحضارة دينية خالصة كما هو الحال عند هوفدنج .

وهنا نطرح التساؤل التالى هل تعامل مفكرنا العربى مع هذه المحاور فى ضوء مبدأ المفاضلة والتغلب لمحور على ماعداه ، أم أنه تعامل معها على نحو يصعب منه فض الاشتباك بينها ، قد يقال المحور الأخلاقى له الصدارة

عنده على بقية المحاور الأخرى ، ولاشك أن لمثل هذا الادعاء مبرراته ودوافعه ، لكننا نرى من ناحية أخرى أن هذا المحـور وإن بدت له كل أولوية وأهمية فى فكر توفيق الطويل ، لكنه من ناحية أخرى أشبه بقالب بدون مضمون ، أو صورة بـدون محتوى . ومن ثم فإن مضامينه الحقيقية تجد صداها فى سائر المحاور التى تشكل بنية التجديد عنده . بل يمكن أن نذهب إلى مدى أبعد فنقول بأن مثاليته المعدلة تؤكد علاقة الصورة بالمحتوى أو علاقة المثال بالواقع .

وتوضيحا لهذا الغرض نبدأ بتناول محاور التجديد عند الدكتور توفيق الطويل ؛ محورامحورا حتى نتمكن فى النهاية من تلمس الدلالة الحقيقية لنظرة التجديد عند مفكرنا العربى المعاصر .

٣ - البعد الأخلاقى فى فكر «توفيق الطويل» :

لاشك أن محور الأخلاق عند توفيق الطويل ؛ يشكل المحور الجوهرى الذى ارتكزت عليه كتاباته كلها ، بل يمكن القول بأن اهتمامه بالبعد الأخلاقى فى حياتنا قد تغلغل فى سائر اهتماماته الأخرى ، وإن لم يؤد به إلى التضحية بخصوصية وأهمية كل اهتمام على حدة . وماكتبـه فى الفكـر الدينى يمتـزج بمـا كتبـه فى مجـال الفلسفة الخلقية لكنه لايتوحد به ، وإلا لما كانت هناك حاجة للكتابة عن الفكر الدينى . واهتمامه بتاريخ تراث العرب العلمى له دلالته القيمية كقوة دفع لعالمنا العربى المعاصر . وإذا كان توفيق الطويل ؛ قد شغف بالتاريخ حتى بدا وكأنه أقرب إلى المؤرخ فإنه قد انتقى من أحداث التاريخ ووقائعه ما له دلالة بالقيم الخلقية فى نهاية المطاف .

تناول توفيق الطويل ؛ العديد من مذاهب الأخلاق ، لكنه أثر فى النهاية أن يتبنى اتجاها منفردا توصل إليه وأطلق عليه « اسم المثالية المعدلة » . وفى تحديد مراده من المثالية المعدلة تجده يقول « يشارك الإنسان النبات فى النمو والحيوان فى الحس وينفرد دون جميع الكائنات بالعقل ، ومن أجل هذا كانت مزاولة التأمل العقلى أكمل حالات الوجود الإنسانى فيما قال أرسطو قديما ... والإنسان هو الكائن الوحيد الذى لايقنع بالواقع ، ويتطلع إلى ما ينبغى أن يكون ، يضيق بالسلوك الذى تسوق إليه الشهوات والعواطف ، ويكبر الذى يجرى بمقتضى الواجب ، فإننا لا نقول للحجر الهابط بفعل الجاذبية إلى أسفل . ينبغى أن تتدحرج صاعدا إلى أعلى ، ولا للوحش الذى يمزق فريسته : ينبغى أن ترأف بها وترحم ضعفها ، من أجل هذا كان صعودنا سلم الإنسانية أو هبوطنا مدارج الحيوانية إنما يكون بمقدار حظنا من المثالية التى تعبر عندنا عما ينبغى أن نكونه .

وتقوم المثالية المعدلة فى تحقيق الذات بكل قواها الحيوانية ، وهذا التحقيق يتطلب الإلمام بحقيقة الطبيعة البشرية ومعرفة إمكانياتها ، ووضع مثل إنسانى رفيع يكفل وحدتها ويضمن تكاملها ، وفى ظله يشبع الإنسان قواه جميعها - الحى منها والروحى بهداية العقل وإرشاده .

وتتآخى الأنانية والغيرية ، فيزول العداء التقليدى بين توكيد الذات ونكرانها(٥) ... فالإنسان فى هذه المثالية يبدو فردا فى أسرة ومواطنا فى أمة وعضوا فى مجتمع إنسانى ، فإذا اقتضته القيم الروحية ، كبح النابى من ميوله

وقواه ، تخلص من التوترات الناجمة عن الكبح بالإعلاء الذى ينتمى إليه ، مع احتفاظه بفرديته واستقلاله بشخصية بحيث لايفنى فى المجموع الذى يدين له بالولاء على نحو ما هو معروف فى الديكتاتوريات ..[٦] .

ومن هنا بدت المثالية المعدلة عند توفيق الطويل ؛ بمثابة نظرة أخلاقية للحضارة تؤكد ضرورة التكامل بين البعد الروحى والبعد المادى ، كما تؤكد التكامل بين البعد الفردى والبعد الاجتماعى ، وهى فى رأينا قريبة من نظرة الفلسفة الشخصانية التى نادى أصحابها بضرورة توفير الشخصية الإنسانية وتدعيم قواها المختلفة وإطلاق طاقاتها الإبداعية والحفاظ على وحدتها .

وهكذا تصبح المثالية المعدلة عند توفيق الطويل ؛ بمثابة استجابة أصيلة لتفهمه للطبيعة الإنسانية ، فهو مع اتفاقه مع القائلين بحيوانية وتوحش الموجود البشرى ، لكنه من ناحية أخرى يرى أنه متى استجاب لتعاليم الدين .. لإملاءات العقل ... لإيحاءات الضمير ، ودان بمثل عليا أجرى بمقتضاها سلوكه ، كان بهذا إنسانا سيطر على الجانب الحيوانى فى طبيعته واستحق التقدير والاحترام . إنه الكائن الوحيد الذى يتعالى على واقعه ويتطلع إلى ماينبغى أن يكون . إنه – فوق هذا – الكائن الوحيد الذى استطاع أن يبتدع علوما وأن ينشىء فلسفات وآدابا وفنونا ، وأن يخترع حضارات ليس فى وسع أحد سواه أن يقوم باختراعها ، بهذا وحده يمكن وصفه بأنه إنسان ويمكن وضعه تحت عرش الله[٧] .

ومن هذا يتبين لنا أن المثالية المعدلة عند توفيق الطويل ؛ لا يمكن تناولها بمعزل عن الدين، بل إن الدين عنده يشكل الضمان الحقيقى لوجودها ، وهو لا يتعارض مع إملاءات العقل وإيحاءات الضمير والمثل العليا ، وهو ما يعنى أنه فى مجموعة خطاب أخلاقى موجه إلى الإنسان بما هو إنسان ، ومن هذا المنطلق تتبدى ضرورته وفعاليته .

٤ - التجديد فى *الفكر الدينى* عند «توفيق *الطويل*» :

وإذا كان توفيق الطويل ؛ قد أفاض فى تناول البعد الأخلاقى من الحضارة ، حدد لنا موقفه بوضوح فى مثاليته المعدلة ، فإننا من ناحية أخرى نجده يفرد للدين مكانة مؤثرة وبارزة فى كتاباته . كما أنه تناول علاقته بالقيم الخلقية .

إن استقراء التاريخ يشهد لنا من قديم الزمان – كما يقول توفيق الطويل – بأن الشعوب لاتحيا بغير دين تعتنقه ، وفى صميم الدين – أى دين – ثقافة لاغنى عنها للشعب الذى يدين به ، ومن الضلال أن يظن ظان بأن من الممكن بناء ثقافة لشعب من الشعوب تخلو من الثقافة الدينية . وثقافة الإنسان تتمثل فى نظرته إلى الحياة ومشاكلها[٨] .

والدين – كما يراه توفيق الطويل – لا ينفصل عن القيم الخلقية ، فالإسلام قد دعا إلى حرية الرأى والفكر ، وخلص الفعل من سلطان الماضى وتحكم الآباء ، واستبعاد العرف والتقاليد وحكم المسلمون فى عقولهم فيما صادفوا من شئون الدين والدنيا فيما لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة ، وكان للاجتهاد بالرأى

أنصـــاره ومـؤيدون يشرفون على هديه ويفتنون فى ضوئه .. .. وعلى أساس هذه الحرية قامت النهضة العلمية الإسلامية التى امتدت آثارها إلى علماء أوربا[٩] .

ويدعونا توفيق الطويل إلى النظر إلى الدين بنظرة جديدة تتلاءم مع روح العصر . ومن هنا نجده يعيب على رجال الدين جمود رؤيتهم وعدم تطوير نظرتهم إلى الإسلام بحيث تساير حياتنا المعاصرة ، وهو ماأدى إلى تجميد الدين فى رءوسهم وعلى أقلامهم وألسنتهم فى وقت يتطور فيه العلم بأجهزته الحديثة تطورا رهيبا[١٠] . وتوفيق الطويل ؛ يؤكد منذ البداية رفضه لكل سلطان دينوى لرجال الدين ، فمن حق رجال الدين على حد قوله أن يكون لهم فى نفوس الناس سلطان روحى واسع النطاق ، أما أن يتهيأ للمتشددين منهم سلطان دنيوى يمكنهم من التحكم فى رقاب الناس فذلك هو الخطر المبين الذى يشهد به استقراء تاريخ الفكر منذ العصور .

فما من فرصة اتيح لهم فيها السلطان إلا فرضوا فيها رقابتهم الجائرة على مخالفهم فى الرأى ومن كانوا من أحرار الفكر ، وأوقفوا تقدم المعرفة وعرقلوا نشاط العقل وعاقوا حرية النظر وأوصدوا أبواب الإبداع فى التفكير فجمدت الحياة ووقف التقدم[١١] .

ومن هنا كانت أدانة توفيق الطويل ؛ لكل صنوف الاضطهادات الآثمة التى تعرض لها رجال الفكر على أيدى المتزمتين من رجال الدين ممن علا نفوسهم صدأ الجهل ، وأفسد تفكيرهم ضيق الأفق ، فاستحالت سماحة الدين فى نفوسهم إلى شغف بالاضطهاد الملطخ بالدم نابا ومخلبا ، فكان التعصب المقيت والتزمت البغيض الذى يبعد صاحبه عن نور الإيمان الصحيح ويرده إلى أحط مراتب البهمية ، ويهوى به إلى حضيض الوحشية ولم يكتف توفيق الطويل ؛ بإدانته كل صور الاضطهاد والتعصيب والإرهاب الوحشى باسم الدين ، بل أنه تتبع تاريخيا العديد من الاضطهادات الدامية الآثمة التى شنها رجال الدين من منطلق تأويلاتهم المتعسفة للدين ، ومن هذا كان كتاب قصة الصراع بين الدين والفلسفة الذى أكد فى مقدمة طبعته الثانية أنه ليس فى طبيعة الصراع نفســه مايثير الضيق ، إذ ليست الحياة فى كل صورها ألوانا من النضـــال يبـــدو ســـافرا حينـــا ومحجبا حينـــا ... إنما يثير الضيق أن تكون بواعث الصراع أو أهدافه بحيث لا تجرى مع سنن العدل أو لا تمشى مع منطق العقل ، أو لا تساير مقتضيات الطبيعة[١٢] وفى عام ١٩٤٧ يقدم توفيق الطويل كتابه إلهام « قصة الاضطهاد الدينى بين المسيحية والإسلام » مهديا إياه إلى الشيخ مصطفى عبد الرازق ؛ الذى زاوج بين الإيمان والتسامح ، والحق أن الكتاب فى مجمله دعوة كريمة إلى التسامح وإنكار مطلق لكل تعصب ، واحترام عميق لحرية الاعتقاد . يقول الدكتور توفيق الطويل ؛ فى مقدمته لهذا الكتاب « هذا كتاب يحكى فى نطاقه الضيق سيرة فكرة آثمة ، ترف بها قلوب تغلى حقدا وتضطرم تعصبا ، فتوغل فى ارتكاب الإثم وتحمل الدين وزر ماتريق من دماء بريئة ، وما تحتاج من مبادئ إنسانية كريمة ! وعلى كره منها مضت مواكب الحرية فى طريقها قدما لا تتوقف ولا تتعثر ، إلا لتستأنف سيرها فى نشاط يحدوه الأمل الباسم ، وتوقده الغبطة بالظفر المبين[١٣] .

وفى هذا الكتاب تتبع مفكرنا العربى الاضطهاد الدينى فى المسيحية والإسلام ، فى صور سريعة تنم عن أسطع مظاهره ومعالمه ، وتشى بأظهر بواعثه وأسبابه ، وتشير إلى أوضح نتائجه وآثاره ، فكشف عن الاضطهاد

الدينى الذى أنزله الرومان بالمسيحية وشهدائها فى مراحل تاريخها الأولى ، وتتبعه حين انتقلت دفته من يد الرومان إلى يد الكنيسة الكاثوليكية وأخذت تكوى بناره خصومها من الكاثوليك ، ثم سايره فى الصراع الذى نشب بين هذه الكنيسة وخصومها من البروتستانت وغيرهم ممن عدوا فى زمرة المارقين ، وصحبه حين آل أمره إلى المصلحين من هؤلاء البروتستانت الذين نكلوا بخصومهم فى غير رفق ولا رحمة . وتعقبه فى مقاومته لرواد الفكر الحديث حين نبت مبدأ التسامح فى رءوسهم واستبد هواه بقلوبهم ، فأغراهم بالاستشهاد مع أتباعهم فى سبيل الحرية الدينية راضين مختارين(١٤) .

والحق أن الدكتور توفيق الطويل ؛ بكتابه هذا كان حريصا كل الحرص على تبرئة الأديان من تبعات الاضطهاد . فالأصل فى الأديان على حد قوله أنها رسالة الحب إلى النزاعين للحقد والبغضاء ، ودعوة السلام إلى التواقين للقتال الراغبين فى إهراق الدماء ، ونداء الرحمة والتسامح إلى المشائين بالقسوة والانتقام ، وإذا كانت المسيحية قد فاقت الأديان كلها فى إكراه الناس على اعتناقها ، فقد ارتكبت فظائعها باسم المسيح الذى يقول لمريديه فى خطبته على الجبل سمعتم أنه قيل تحب قريبك وتبغض عدوك وأما أنا فأقول لكم : أحبوا أعداءكم ، باركوا لاعنيكم ، أحسنوا إلى مبغضيكم ، وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم ، لكى تكونوا أبناء أبيكم الذى فى السموات ... (١٥) .

والقول بإن الإسلام قد انتشر بالسيف كما يذهب ويدعى البعض — هو قول ينطوى على بهتان عظيم ، فما دعى الإسلام للقتال إلا ردا لفتنة المؤمنين عن دينهم ، لأن الفتنة أكبر من القتل ... وقد نزل القرآن الكريم داعيا للحب مبشرا بالتسامح منفرا من إكراه الناس على اعتناق الإسلام بقوله تعالى «لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى» وليس لأحد من رجال دينه على أحد سلطان ، بل ليس رسول الله إلا مجرد مذكر ومبلغ « فذكر إنما أنت مذكر ، لست عليهم بمسيطر »(١٦) .

ومن هنا كانت إدانة توفيق الطويل ؛ لكل تعصب ، فالإيمان لا يستلزم التعصب ولا يقتضى التزمت إلا عند من صدئت قلوبهم وأظلم الجهل عقولهم(١٧) . ومن هذا المنطلق كان الخطر كل الخطر فى استحواذ أهل المتزمت من رجال الدين على سلطة زمنية تمكنهم من إيذاء خصومهم . فإذا كان من خصائص الإيمان التزمت أن يخرج أهله من كل مذهب يخالف عقيدتهم ويميلوا إلى التنكيل بصاحبه ، وجب أن يجرد غلاة المتعصبين منهم من كل سلطة تيسر لهم أسباب الاضطهاد ، وبهذا يبقى للإيمان جلاله مع تلافى ما يحتمل أن ينجم عنه من سوء(١٨) .

وفى ضوء إنكار توفيق الطويل ؛ لكل تعصب مقيت كان رفضه لمفهوم الثورة الدينية ، ففى رأيه أن الإنسان الوديع يتجول فى غمار الثورة إلى حيوان مفترس يلذ بارتكارب ما كان يفزع من مجرد تصوره ، ويسعى إلى عمل ما كان ينفر منه ويتقزز ، وفى هذا الصدد يستشهد توفيق الطويل ؛ بتاريخ الثورة الفرنسية ، فالذين ارتكبوا فظائعها لم يكونوا من المجرمين والسفاكين ، بل كانوا من المستنيرين الذين ظن البعض أن التعليم هذب طباعهم ورقق مشاعرهم .

ويذهب توفيق الطويل ؛ إلى القول بأنه فى الثورات - ولا سيما الدينى منها - يستعلى الجانب الحيوانى فى نفوس الناس ، وترتفع الزواجر التى أقامها ومن ثم يبدو الإنسان وحشا ضاريا ، ومن هنا كانت مذابح الاضطهادات الدينية وفظائع حروبها أمرا مألوفا[١٩] .

وتوفيق الطويل ؛ بموقفه هذا يندد كل التنديد بالعنف الدينى . وهنا يتساءل ماقيمة العنف فى إقرار الباطل مكان الحق ! قد يكون فى الباطل من وجوه الفتنة والإغراء ما يجذب الناس إلى اعتناقه والتمسك به ، ولكن دولته لا تدوم طويلا .. وإذا تولى السيف حماية الباطل بقى الباطل حينا لا يلبث بعده أن يتداعى وتتكشف حقيقته للعيان . وقد ينصرف عن الحق متى عميت بصيرتهم وكفوا عن النظر الصحيح ، ولكنه لا يلبث أن يتبدى عن أن تهديهم إليه الفطر السليمة ويجذب إليه الأعوان ، يتكاثر عديدهم بمرور الأيام .... فجانب الحق فى كل دين كفيل بأن يطيل بين الأمم بقاءه[٢٠] .

وفى مقابل كل صور التعصب والاضطهاد وكل مظاهر الثورات الدينية يجد توفيق الطويل ؛ فكره منجذبا ناحية المبادئ الإنسانية الجميلة التى بشرت بها الأديان ودعا إليها رواد النزعات الإنسانية الصادقة من أهل التصوف والفلسفة ودعاة الإصلاح السلمى والمقاومة السلبية من أمثال غاندى وتولستوى[٢١]. ومن هنا كان انحيازه لرواد الإصلاح الدينى وليس لأصحاب العنف والثورات الدينية مؤكدا رفضه لكل صور الاضطهاد حتى لوكانت باسم الدين . فالاضطهاد عدوان على حرية الضمير . وهكذا بدا الاضطهاد الدينى عند توفيق الطويل مناقضا للنواميس الأخلاقية .

ولا شك أن حملة توفيق الطويل ؛ على كل صنوف الاضطهاد الدينى فى ضوء ذلك المنظور الأخلاقى إنما يؤكد التناغم والتوافق عند توفيق الطويل ؛ بين فلسفة الأخلاق والقيم الإنسانية من ناحية وبين المبادئ الدينية من ناحية ، ومن هنا كان تفنيده للاعتراضات الموجهة إلى فلسفة الأخلاق من منطلق تعارضها مع مبادئ الإسلام[٢٢] . فالمبادئ الأخلاقية مبادئ إنسانية وبالتالى لا يمكن أن يكون بينها وبين مبادئ الإسلام تعارض . ولا غرو فى هذا فالإسلام قد أقر الأخوة والعدالة والمساواة وعلى هذا فإنه ينبغى أن نفرق مع توفيق الطويل ؛ بين الدين فى ذاته وبين الفكر الدينى ، فالاضطهاد الدينى لرجال الفكر والعلم كان مرده دائما إلى التأويل المتعسف للنصوص الدينية وليس إلى الدين السمح ، وبالتالى فإنه لا ينبغى تحميل مسئولية الاضطهاد الدينى على النصوص الدينية البريئة من كل شبهة قد يحاول البعض لغرض فى نفسه أن يلحقها بها .

وإذا كان توفيق الطويل ؛ قد تناول موضوع الاضطهاد فى كتابين الأول وهو قصة « الصراع بين الدين والفلسفة » والثانى وهو قصة «الاضطهاد الدينى بين المسيحية والإسلام» ، فإنه حرص على أن يبين لنا التباين القائم بين الكتابين وإن اشتركا فى تناول موضوع واحد فالكتاب الأول تناول بعض مظاهر الاضطهاد وصور القمع وصنوف الأذى التى لحقت بأحرار الفكر من قبل المتزمتين من رجال الدين ، مؤكدا ومبشرا بأن الفكرة الصحيحة لا تمّوت أبدا ، لأن صدقها لايعرف زمانا ولا مكانا يقف عنده، وصدقها يضمن بقاءها بل يكفل خلودها ! وسيان بعد هذا أن ينجح أو يفشل الاضطهاد الآثم فى إسكان أصوات الداعين إليها ، أو استئصال

المؤمنين بها. لأن الفكرة باقية ، والاضطهاد لايمكن أن يعيش أبدا .. ومن هنا كان الفشل هو المصير المحتوم لكل اضطهاد يزاول فى مجال الفلسفة والعلم معا . فإذا كان هذا هو الحال بالنسبة للكتاب الأول فإن الكتاب الثانى تناول محاولة الاضطهاد الدينى تأكيد سلطانه فى تغيير مجرى الإيمان الدينى مع الإبقاء على مجاله ، أو بعبارة أخرى محاولته إحلال دين مكان دين آخر بالعنف والإرغام(٢٣) .

ولاشك أن توفيق الطويل ، وإن أكد لنا موقفه بوضوح فى معارضته لكل صور الاضطهاد بما فيها صورة الاضطهاد الدينى فإنه من ناحية أخرى لم يكتف بمعالجة هذه القضية معالجة فلسفية أخلاقية ، بل تناولها أيضا بروح المؤرخ الذى يتعقب وقائع التاريخ ويستنطقها كى تبوح بأسرارها وتكشف عن مضامينها ودلالاتها الحقيقية. ومن هنا يمكن أن نتبين وضوح البعد التاريخى فى رؤية توفيق الطويل .

٥ - البعد التاريخى عند «توفيق الطويل» :

مامن شك فى أن التاريخ يعد بعدا لا غنى عنه لأى شعب أو حضارة ، فهو الأفق الذى يمتد فيه وجودنا كله ، شئنا أم أبينا . وتوفيق الطويل ؛ يبدو فى العديد من كتاباته فى صورة المؤرخ بل إن بعض كتاباته يمكن اعتبارها على نحو مامنافسة جادة لكتابات المتخصصين فى ميدان التاريخ . وهى يؤرخ للعلم كما يؤرخ للفكر الدينى والتصوف ، وهو قبل كل هذا يؤرخ للمذاهب الأخلاقية والفلسفية . والحق أن توفيق الطويل ؛ لا يتعامل مع الأفكار المجردة ، بل يتعامل معها فى ضوء الواقع التاريخى ، ومن ثم فإن ماقدمه أقرب إلى حياة الفكر وتاريخ الأفكار يؤرخ للمذاهب الأخلاقية عندما يحاول أن يتفهمها ومن هنا نجده يؤكد أن فهم الفلسفة الخلقية مستحيل بغير الوقوف على تياراتها عبر الماضى فى مختلف عصوره . ويؤرخ للحكم العثمانى عندما يكتب عن التصوف ويؤرخ لصنوف الاضطهاد التى وقعت من رجال الدين على رجال الفكر والعلم عندما يعلن إيمانه بحرية الفكر والرأى والقول ورفض كل قمع وإرهاب . ويؤرخ للحضارة العربية عندما يكتب عن علومها وفنونها وفلسفاتها . وهكذا نجد أن توفيق الطويل ؛ بتأريخه للفكر فإنه يعمق رؤيتنا له ، فالفكر الإنسانى ماكان يوما بلا تاريخ ، وتاريخ الفلسفة هو الفلسفة بعينها .

ولا أعتقد أن تأريخ توفيق الطويل ؛ للعلم العربى جاء من منطلق التباهى والتفاخر بقدر ما جاء نتيجة شعور عميق بالمرارة على ماوصل إليه واقعنا العربى المعاصر ، فهو يدفعنا للمقارنة بين ماكنا عليه وما انتهينا إليه . كان بمقدور توفيق الطويل ؛ أن يقدم لنا خطابه على نحو مباشر يؤكد فيه حاجتنا للعلم والعقلانية ، لكنه آثر أن نستنبط نحن من تأريخه للعلم العربى مايدفعنا إلى الحركة والرفض والتمرد . وفى مجال تاريخه لصور الاضطهاد الدينى كان بمقدوره أن يدين كل مظاهر القمع والإرهاب والتطرف باسم الدين على نحو مباشر لكنه آثر أن يقدم لنا صورا عينية من حافظة التاريخ لندرك من خلالها على نحو أعمق ما يعنيه الإرهاب الدينى وسلطان رجال الدين. وهكذا يبدو التاريخ عند توفيق الطويل ؛ بمثابة الإطار الذى من خلاله أراد أن يبلغنا بمدلول خطابه إلينا .

والحق أن مبحث التاريخ لم يغب لحظة عن نظرة توفيق الطويل ؛ لتراثنا العربى الإسلامى وتراث الإنسانية الفلسفى والعلمى ونظرة سريعة على مؤلفاته بل تحقيقاته وترجماته تؤكد لنا هذه الحقيقة ، ففى مجال التأليف نجده يقدم لنا مؤلفاته الفلسفية فى إطار تاريخى وعناوين تاريخية نذكر منها على سبيل المثال فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها ، قصة الصراع بين الدين والفلسفة ، قصة الاضطهاد الدينى بين المسيحية والإسلام ، الفكر الدينى الإسلامى فى مائة العام الأخيرة ، التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى ، الشعرانى إمام التصوف فى عصره ، التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام ، الفلسفة فى مسارها التاريخى ، وفى مجال الترجمة والتعليق والتحقيق نجده أيضا ينتقى المؤلفات التى لها دلالة تاريخية ليقدمها للقارئ العربى ، نذكر منها على سبيل المثال ، علم الغيب فى العالم القديم من وضع شيشرون ، تاريخ علم الأخلاق لسدجويك ، أفلاطون والأكاديمية فى كتاب تاريخ العلم جزء ٣ الدين والفلسفة والتاريخ ، وإذا انتقلت إلى البحوث المطولة التى قدمها لوجدنا أن أبرزها وأهمها يغلب عليه التناول التاريخى ومنها مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة ، خصائص التفكير العلمى بين تراث العرب وتراث الغربيين ، لقطات علمية فى تاريخ الطب العربى .

وهكـــذا يبدو لنا التاريخ عند توفيق الطويل ؛ محورا جوهريا وبعدا أساسيا ليس بمقدورنا تناول فكره بمعزل عنه .

٦ - مكانة العلم عند «توفيق الطويل» :

احتل العلم مساحة كبيرة من اهتمام توفيق الطويل ؛ فقد تناول بالتأريخ العلم العربى ، كما تناول خصائص التفكير العلمى بين تراث العرب وتراث الغربيين ، كتب فى مشكلة العلوم الاجتماعية وعلاقتها بالعلوم الطبيعية ، كما تناول موقف أصحاب الفلسفة الوضعية من القيم وهو فى كل ماكتب أكد إيمانه العميق بالعلم والعقلانية ، كما ربط بين العدل والتسامح الدينى من جهة وتقدير قيمة العلم من ناحية أخرى ، وهو فى تناوله للعلم لم يكن بعيدا عن بقية المجالات الأخرى التى غطتها كتاباته ، ومن ثم تبدى التوافق والتكامل بين نظرته الأخلاقية والدينية والعلمية ، بل نجده فى مقال له بمجلة الرسالة كتبه فى مستهل حياته العلمية بعنوان «موقف العلم من الكمال الإنسانى» يؤكد أنه ليس من حقنا أن نوجه اللوم للعلم كلما تطايرت إلينا أنباء الحروب وفظائعها ، فالعلم لا يدعى إصلاح الطبيعة البشرية ، وقد يكون فى مقدوره أن يغير البيئة ويزيد فى منفعة الإنسان ، ويوسع من رحاب مداركه ، ولكنه غير مسئول إذا أساء المرء استعمال آثاره فعلم الطب قد يطيل حياة الناس ، ويكفل لهم الصحة والعافية ، ولكنه غير مسئول عن كيف تقضى الحياة التى نجح فى إطالتها[٢٤] وما من شك فى أن توفيق الطويل ؛ بهذه المقالة التى كتبها فى مستهل حياته العلمية وقبل إتمام دراسته العليا فى الدكتوراه ، أكد لنا تأصل نظرته الأخلاقية للعلم فى باكورة كتاباته .

ومع تأكيد توفيق الطويل على القول بأن العلم لا يتنافى مع الإيمان الدينى ، ومع تأكيده بأن المجتمع الإسلامى لا يستطيع أن يواكب التقدم العلمى بغير العلم والتكنولوجيا ، فإنه من ناحـــية أخرى يحـــذر من

ربط كشوفات العلم الحديث بما تتضمنه الأديان ، فنظريات العلم فى تغير وتطور ، أما قواعد الدين فثابتة على مر العصور .

٧ - اللغة :

فى الكلمة التى ألقاها توفيق الطويل ؛ فى جلسة استقباله عضوا بمجتمع اللغة العربية ، وبعد أن وجه شكره وامتنانه لكل من الدكتور إبراهيم مدكور ؛ رئيس المجمع ، والأستاذ بدر الدين أبو غازى؛ نجده يبدأ بالإشادة باللغة العربية، فهى على حد قوله قديمة ضاربة فى القدم ، يحرسها ويمكن لها القرآن الكريم والمشتغلون بدراساته ، وهى تجمع بين الناطقين بها فى شتى بقاع العالم العربى وخارجه ، تذكرنا بتراثنا وقوميتنا ، وتحملنا على أن نولى وجوهنا شطر مستقبل واحد ، فهى تصل بين ماضينا وحاضرنا ، وتهىء لمستقبلنا ، فنغضب لشرفنا ونثأر لعزتنا . واستقراء الفكر يؤكد عند توفيق الطويل ؛ أن اللغة العربية لغة علم وفن وفلسفة .... ومن أجل هذا فإن الاستهانة بها أو عدم الالتزام بقواعدها أو عدم الحرص على إحيائها فى صفائها يعد جريمة فى حق الوطن كله ومن هنا كان أسفه العميق على ماأصاب الفصحى خلال القرون السبعة الأخيرة من الضعف والهزال ، فقل العلم باللغة وقواعدها حتى بين أكثر المشتغلين بها(٢٥) .

والحق أن اهتمام توفيق الطويل ؛ بموقع اللغة من كل نهضة حضارية هو مادفعه إلى الإفاضة فى الكتابة عنها ، ومن هنا نجده يقدم بحثا بعنوان «بين لغة الأدب ولغة العلم» فى مؤتمر مجمع اللغة العربية فى مارس ١٩٨٥ ، كما يقدم بحثا آخر بعنوان «بين لغة القرآن الكريم ولغة الفلسفة» بمجمع اللغة العربية فى مارس ١٩٨٦ ، وفى البحث الأخير لم يكتف ببيان هذه العلاقة، بل تناول مكان اللغة من الفلسفات المعاصرة ، ولعل الفارق الجذرى والجوهرى بين لغة القرآن ولغة الفلسفة عند توفيق الطويل ؛ يكمن فى أن لغة القرآن وحى إلهى لم يطرأ عليها تغيير أو تطور ، وهى تخاطب العقل والوجدان ، وتستهدف التأثير فى قلوب الناس ومن هنا جاء إعجازها البلاغى ، بينما أن لغة الفلاسفة من وضع بشرى ، وهى تختلف باختلافهم ولا تتفق إلا أنها تخاطب العقل دون الوجدان . ويخلص توفيق الطويل ؛ إلى القول بأنه إذا كان العقل أداة الفلسفة ، وكان الوحى الإلهى أداة التوصل إلى الحقائق الدينية فمن الضلال أن يستخلص من هاتين المقدمتين وجود تعارض بين الدين والفلسفة(٢٦) ، وهكذا نجد أن بحث توفيق الطويل عن طبيعة العلاقة بين لغة القرآن الكريم ولغة الفلسفة أدى به فى نهاية المطاف إلى موقف يتمشى مع بقية كتاباته التى أكدت فى مجملها ذلك التوافق والتناغم بين الإيمان والفلسفة والعلم والأخلاق ، وبدت اللغة باعتبارها وعاء الفكر وأداة التفاهم خير دليل على هذا التوافق الذى يعد أبرز ملامح نظرة التجديد عند مفكرنا الكبير توفيق الطويل .

نتائج البحث :

إذا جاز لنا أن نخلص إلى نتائج من بحثنا لوجدنا أن أبرز هذه النتائج التى تمخض عنها البحث يمكن تحديدها على النحو التالى :

١ - أثبت البحث صحة الغرض الذى بدأنا به وهو وجود بنية مستترة كامنة وراء كتابات توفيق الطويل ؛ المتعددة والمتنوعة ، وهى بنية من شأنها أن تؤكد وضوح مقصد توفيق الطويل ؛ فى الكتابة وانتظام هذه الكتابة تحت خطاب فلسفى محدد المعالم ، فما كانت كتابات توفيق الطويل ؛ تخضع للعشوائية بل كانت فى مجملها تتجه نحو التعبير عن هذه البنية أو هذا النسق المفترض .

٢ - أثبت البحث أن عناصر هذه البنيـة أو عناصر الهيكل العام لكتاباته تتكون من الأخلاق والدين والتاريخ والعلم واللغة . وكل هذه العناصر مترابطة فى دلالتها العامة ومغزاها المشترك ، فإذا ماحاولنا استنطاق هذه الدلالة وجدناها تتركز فى مجملها حول الدفاع عن روح التجديد والتنوير والعقلانية فى الفكر الفلسفى .

ففلسفة الأخلاق عند توفيق الطويل ؛ تتخذ موقفا وسطا فى الأخلاق ومن ثم توفق بين ضدين ، صوت الضمير من ناحية وإشباع الرغبات البدنية من ناحية . وبهذا فهى تؤمن بوحدة الطبيعة البشرية التى لا ينبغى أن نفصل فيها بين ماهو روحى خلص وما هو بدنى غريزى .

والفكر الدينى عند توفيق الطويل ؛ دعوة صادقة لنبذ كل تطرف وإرهاب وقمع وإذلال واضطهاد باسم الدين ، فالـدين فى حقيقته وطبيعته الحقيقية ينبذ كل عنف حتى لو كان الدين ذاته ومن هنا يفرق توفيق الطويل ؛ بين الدين ذاته بما يتسم به من نقاء وصفاء وتسامح وبين التأويل أو التوظيف المتعسف للدين واهتمام توفيق الطويل بالتاريخ يؤكد كل مضامين الخطاب الفلسفى الذى أراد توصيله إلينا ، فالتاريخ عنده لا يعنى الجمود والتحجر والتقوقع على ذكريات الماضى ، بل.إنه يعنى جملة الدلالات الحية التى ينطق بها تراثنا بصفة خاصة وتراث الإنسانية بصفة عامة ، ومن هنا كانت عنايته بتتبع التراث العربى الإسلامى فى كل مظاهره الحضارية الإبداعية ليكون قوة دفع قيمية فى حياتنا المعاصرة ، كما كانت عنايته بتعقب صور الاضطهاد والدين على مر العصور تنبيها لنا وتحذيرا للأجيال الجديدة بما يمكن أن ينتهى إليه الاضطهاد الدينى من ويلات ونكبات دامية باسم الدين .

وتأتى اللغة بدورها عند توفيق الطويل ؛ مؤكدة ضرورتها لكل حضارة باعتبارها الوعاء الأصيل للفكر ومؤكدة التوافق الحميم بين صوت الإيمان وصوت الفلسفة ، وهو ما برهن عليه فى تناوله للعلاقة بين لغة القرآن الكريم ولغة الفلسفة .

ونخلص من كل هذا إلى أن توفيق الطويل ؛ كان دائما مهموما بواقعنا العربى، كتاباته وإن بدت لنا أقرب إلى الكتابات الأكاديمية المتخصصة التى يهتم بها باحث الفلسفة بصفة خاصة لكنها فى حقيقتها مؤشرات حية لها دلالتها فى التعبير عن طموحاتنا فى التغيير والتطور ومواجهة تخلفنا الراهن ، والحق أن توفيق الطويل ؛ منذ شبابه كان دائما مهموما بقضايا وطنه المصيرية ، فقـد شـارك فى الحركة الوطنية فى الثلاثينات خطيبا وكاتبا ، وحمل مع زملاء له فكرة الدعوة إلى التحرر الاقتصادى من سيطرة رأس المال الأجنبى على مقدرات مصر ، وكان اسم هذه الدعوة « عيد الوطن الاقتصادى » . ولم يقنع فى تلك المرحلة الباكرة بالجانب العلمى المتخصص ، بل كان الجانب الاجتماعى والثقافى شاغلا له ، فأنشأ جمعية للمحاضرات والمناظرات اشترك فى نشاطها من كبار

المفكرين والأدباء الأساتذة عباس العقاد ، وأحمد أمين ، وإبراهيم مدكور ، والآنسة مى ، وعبد الرحمن الرافعى ، وانطون الجميل ، واسماعيل مظهر ؛ ولعل الطابع الأكاديمى المتخصص الذى بدا فى كتابات توفيق الطويل ؛ رغم اهتمامه بتوصيل خطابه التجديدى العقلانى إلى المثقف العربى هو الذى دفع بالشيخ مصطفى عبد الرازق ؛ إلى كتابة مقدمة لباكورة إنتاج مفكرنا العربى ونعنى به كتاب « الأحلام فى الفكر الفلسفى » يقول فيها «الأستاذ توفيق الطويل باحث مدقق يريد أن يصل بعقله إلى بواطن الأمور وظواهرها وأوائلها وأواخرها ، هو يعتمد على « العقل » صرفا ويريد أن يؤثر فى عقول الناس لا فى قلوبهم ، أدركت هذا المعنى حين قرأت مؤلفات الأستاذ الطويل ؛ ومنها مؤلفات تتصل بالتصوف والمتصوفة ، والتصوف علم القلوب» .

والخلاصة العامة التى يمكن أن ننتهى إليها تؤكد أن خطاب توفيق الطويل ؛ إلينا – على الرغم من نغمته الفلسفية الأكاديمية – يعد فى نهاية المطاف خطاباً بارزاً وداعياً إلى التجديد والتنوير والعقلانية فى فكرنا العربى المعاصر .

الهوامش :

(١) زكى نجيب محمود – فلسفة وفن – مكتبة الأنجلو المصرية – ١٩٦٣ ص ٢٤ – ٢٥ .

(٢) ألبرت شفيتزر – فلسفة الحضارة – ترجمة د. عبد الرحمن بدوى – مؤسسة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٣ ص ٣٦ – ٣٧ .

(٣) White head, A. N. Adventares of ideas Cambridge University Pres, 1947 pp 281-309

أنظر أيضا

أ. د. جونسون – فلسفة وايتهد فى الحضارة – ترجمة عبد الرحمن الياغى – المكتبة العصرية – بيروت – ١٩٦٥ ص ١٥ – ٣٠ .

(٤) هربرت ماركيوز – الحب والحضارة – ترجمة مطابع صفدى – دار الآداب – بيروت – ١٩٧٠ .

(٥) د. توفيق الطويل – فلسفة الأخلاق – دار النهضة العربية – الطبعة التاسعة ١٩٩١ ص ٤٩٦ – ٤٩٧ .

(٦) المرجع السابق ص ٥٠٧ .

(٧) د. توفيق الطويل – قصة الصراع بين الدين والفلسفة – ١٩٧٩ ص ١٥ .

(٨) د. توفيق الطويل – الدين والأخلاق فى بناء الثقافة فى مصر المعاصرة – بحث نوقش فى شعبة الثقافة ، المجلس القومى للثقافة والفنون والآداب والإعلام – مايو ١٩٦٨ – منشور بكتاب قضايا من رحاب الفلسفة والعلم – دار النهضة العربية ص ٢١٦ – ٢١٧ .

(٩) المرجع السابق ص ٢٢٣ .

(١٠) المرجع السابق ص ٢٢٦ .

(١١) د. توفيق الطويل – قصة الصراع بين الفلسفة والدين – ص ٣ ، ص ٢٨٧ .

(١٢) المرجع السابق ص ١ .

(١٣) المرجع السابق ص ٤٠ .
(١٤) قصة الاضطهاد الدينى بين المسيحية والإسلام - دار الفكر العربى ص ٧ .
(١٥) المرجع السابق ص ١١ .
(١٦) المرجع السابق ص ١١ - ١٢ .
(١٧) المرجع السابق ص ١٢ .
(١٨) المرجع السابق ص ٢١ .
(١٩) المرجع السابق ص ٢٨ .
(٢٠) المرجع السابق ص ٣٠ .
(٢١) المرجع السابق ص ٣١ .
(٢٢) د. توفيق الطويل - **دور الدين والأخلاق فى بناء الثقافة** - بحث منشور بكتاب قضايا فى رحاب الفلسفة والعلم ص ٢٢٣ - ٢٢٤ .
(٢٣) د. توفيق الطويل - **قصة الصراع بين الدين والفلسفة** ص ٢٩ - ٣٠ .
(٢٤) د. توفيق الطويل - **موقف العلم من الكمال الإنسانى** - مقال بمجلة الرسالة .
(٢٥) من كلمة الدكتور توفيق الطويل ؛ فى جلسة استقباله عضوا جديدا بمجمع اللغة العربية .
(٢٦) د. توفيق الطويل - **بين لغة القرآن الكريم ولغة الفلسفة** - بحث نوقش فى مؤتمر اللغة العربية بالقاهرة - مارس ١٩٨٦ - منشور فى كتاب قضايا فى رحاب الفلسفة والعلم - ص ١٨٠ .

توفيق الطـويل
وصفحات مطوية

(بداية الرحلة ووعد المستقبل)

نبيل فـرج

هذه صفحات مطـوية من حياة الدكتور توفيق الطويل ؛ الفكرية ، مضى عليها الآن أكثر من ستين سنة ، لا يعرفها إلا عدد ضئيل جداً من المثقفين الذين تتلمذوا على يديه فى الجامعة، أو عاشوا على مقربة منه خارجها .

تتألف هذه الصفحات من ثلاثة عشر مقالا عن إبراهيم عبد القادر المازنى ، نشرها توفيق الطويل ؛ فى مجلة «النهضة الفكرية» التى رأس تحريرها الدكتور محمد غلاب ، وهى مجلة أدبية علمية أخلاقية أسبوعية ونصف شهرية ، صدرت سنة ١٩٣١ وتوقفت سنة ١٩٣٤ ، دون أن تترك أثرا يذكر فى الحركة الثقافية ، لأسباب عديدة تتصل بنوعية القضايا التى شغلتها والغايات التى حددتها .

نشرت مقالات توفيق الطويل ، فى هذه المجلة ابتداء من العدد الحادى عشر للسنة الأولى وتاريخه ٢٨ سبتمبر ١٩٣١ ، واستمرت إلى العدد الرابع من السنة الثانية فى ٤ يوليو ١٩٣٢ ولم تصدر فى كتاب رغم أهميتها البالغة بالنسبة لكاتبها الذى لم تتغير شخصيته كثيرا منذ تجلت فى هذه المرحلة المبكرة من عمره . كما تعد فى نفس الوقت بالغة الأهمية بالنسبة لتاريخنا الثقافى الذى حكمه خلال القرن التاسع عشر وهذا القرن النزوع إلى الحرية، والتطلع إلى النهضة المستمدة من الماضى ، فى غير انفصال عن الزمن الحاضر .

وعلى كثرة ماأصدر الدكتور توفيق الطويل ؛ من كتب على مدى نصف قرن ، فى مجال التأليف والتحقيق والترجمة ، فقد ظلت هذه المقالات فى دوريتها القديمة . لا يحفل صاحبها بجمعها فى كتاب ، ولا يتحدث عنها إلا لماما . وكل ما يعرف عنها أن توفيق الطويل ؛ كتب . وهو طالب فلسفة فى السنة الأولى من كلية

الآداب ، جامعة القاهرة ، مجموعة مقالات عن إبراهيم عبد القادر المازنى ، تعرض فيها لسرقاته من الآداب الأجنبية ، وإلى ضعفه فى الترجمة عن الإنجليزية !

وبغض النظر عن الاعتبارات الموضوعية ، الخاصة والعامة ، التى جعلت هذا الأستاذ الكبير يعزف نهائيا عن جمع هذه المقالات فى كتاب ، فإنها قد نشرت كاملة فى مجلة ذات مستوى فكرى معين ، وتلقى القراء فى أنحاء الوطن العربى ماعبر عنه الكاتب من أفكار ومواقف ، نجد بعضها مبثوثا فى كتبه وأبحاثه العديدة ، التى حققت له مكانة رفيعة فى الفلسفة .

ويبدو أن التفات توفيق الطويل إلى موضوع السرقات فى أدب كاتب يملأ اسمه الأسماع ، مثل المازنى ، كان له أثره المباشر فى تشجيع عدد من الكتاب والنقاد على الكتابة عن سرقات أخرى لهذا الكاتب .

ذلك أنه خلال الفترة التى نشرت فيها مقالات توفيق الطويل ؛ فى «النهضة الفكرية» وجه محمد على حماد ، فى جريدة البلاغ ، اتهاما آخر للمازنى ؛ بسرقة روايته «غريزة المرأة» من رواية «الشاردة» للروائى الانجليزى جالسورذى . كما وجه محمد كامل مصطفى الخياط ، فى مجلة «النهضة الفكرية» أيضا فى ثلاثة أعداد متتالية ، اتهاما ثالثا للمازنى ؛ بأن روايته «إبراهيم الكاتب» – وهى درة أعماله – مسروقة من رواية «سانين» أو «ابن الطبيعة» لمؤلفها ميشيل آرتزيباشف ، الصادرة فى لندن ١٩٢٨ ، استنادا على أن صفات إبراهيم الكاتب هى هى بعينها – على حد قول الخياط – صفات يورى سفاروجتش أحد أبطال رواية «ابن الطبيعة» ، كما أن باقى شخصيات رواية «إبراهيم الكاتب» صنو لشخصيات «ابن الطبيعة».

ولم تقتصر اتهامات المازنى ؛ بالسرقة فى مصر ، بل اتسعت وشاركت فيها مجلة «الحديث» فى حلب .

وكما وجد المازنى ؛ من يحمل عليه فى القاهرة وحلب بتشجيع من مقالات توفيق الطويل؛ بلا شك ، وجد أيضا من يدافع عنه ضد هذا الاتهام الذى كان توفيق الطويل أول من نبه إليه ، ولو أن حجج المدافعين عن المازنى ؛ كمحمد صبيح ومختار الوكيل ، لم تكن فى قوة حجج أصحاب الاتهام ، وفى مقدمتهم بالطبع توفيق الطويل .

ليس من الغلو إذن القول أن هذه الصفحات التى كتبها توفيق الطويل ؛ قد غدت ، بمادتها وبما أثارته ، ملكا لتاريخنا الثقافى ، لا يستطيع أحد حجبها ، مثلها مثل سائر مؤلفات الدكتور توفيق الطويل ؛ التى صدرت فى كتب ، واتسمت بالعمق والاعتدال والإحاطة ، فضلا عما يمكن أن تفصح عنه هذه المقالات من دلالات جمة عن سنوات تكوين توفيق الطويل ، بكل ما فيها من سلبيات وإيجابيات ، أو من ضعف وقوة .

وهذا مايدفع إلى إعادة نشر فصل منها ، فى هذا الكتاب التذكارى ، لأنه يضع يدنا على الخطوات الأولى فى المسيرة الفكرية للدكتور توفيق الطويل ؛ التى تمثل البداية الحقيقية ، وعادة ماتحمل البداية فى أعماقها وعد المستقبل ، ومخايل الرحلة كلها .

ورحـلة الدكتور توفيق الطويل ؛ رحلة حافلة بالعطاء . بدأت بهذه الصفحات قبل أن يبلغ العشرين من عمره .

ولعل أبرز سماتها موضعها الخاص بين الأدب والفلسفة ، بين الفكر العربى والتراث العالمى ، بين التخصص العلمى والحياة الثقافية العامة .

وهناك أيضا ، من هذه السمات ، الأخذ بالمنطق ، وإدراك قيمة الشكل والموضوع على حد سواء ، والدفاع عن الروح والوجدان والجمال ، مثل الدفاع عن المادة والعقل والحق ، وتطابق الفعل مع القول ، والمظهر مع المخبر ، وسلامة الفرد مع صلاح المجتمع ، بصورة تؤكد أن توفيق الطويل كان بحق رجل الأخلاق والقيم العليا ، وأحـد الضمائر الإنسـانية اليقظة ، قبل أن يكون أستاذ علم الأخلاق الذى ينقل إلى تلاميذه المعارف النظرية المجردة ، ويلقنهم مبادئ الخير والفضيلة والعدالة .

وهذا هو نص الفصل الأول من كتابه :

إبراهيم عبد القادر المازنى

تمهيد فى الأديب ومهمته :

للأديب شعور يقظ لا يحس بمشاهد الكون متى يهتز ويتأثر ، وعاطفة متقدة لا تتصل بمظاهر الحياة حتى تنفعل وتهتاج ، فهو فى خضم الوجود دائم التأثر والانفعال ، ولو حاول أن يستل شعوره من نفسه لينظر إلى الكون بجسمه المجرد من أعصابه لعز عليه السبيل ، وكم من أديب عــذبه وجــدانه فتمنى لو كان ميت الإحساس ، بليد العاطفة ، ليطلع على العالم فدما لا يتــوجع ولا يتألم ، ولا يحس ولا يشعر ، ويمضى عنه وقد عز على الآلام أن تدب إلى قلبه أو تسرى إلى شعوره ، يتمنى هذا ولكن هيهات . !

فالعواطف تنفعل إزاء الحياة . تهتاج كلما رأت منظرا ، أو أحست مظهرا ، أو طالعت مشهدا ، تفعل هذا وإن كره الأدباء .

فإذا وهب الأديب هذا الشعور أحس بسريان انفعالاته إلى ذهنه ، ودبيبها إلى عقله ، وهجـرتها إلى فكره ، حيث تنضج فتستحيل أفكارا للأديب أو إن شئت فقل « قطعا من مهجته » قد غذاها بعواطفــه ، وسـقاها بمنطقه .

فإذا وصل الأديب إلى هذا ، كان عليه أن يصب تلك الخواطر الناضجة فى قالب يلائمها ، صبا لا ينبعث من صورته مـاتمـل العين من كثرة التطلع إليه ، صبا يلذ للإنسان أن يطلق فيه بصره ويحلو للنفس أن ترتشف منه ، وتعبّ من معينه .. فإذا شاع الجمال فى بيانه ، وانطلق فى أسلوبه ، بدا الفن فى آثاره الأدبية وكان أديبا .

فأنت ترى من هذا أن أمام الإنسان ثلاث خطوات لن يكون أديبا إذا استعصى عليه تخطى إحداها ، فهو يشعر ، فيفكر فيما يشعر به ، فيلقى إلى الجمهور بثمرة هذا المزيج المتحد من شعوره وتفكيره فى صورة محببة إلى النفس ، يشيع فيها الفن ، ويبدو عليها الجمال .

وفائدة هذا – وإن لم يقصد الأديب إليها – هى أن تزيد ثروة وجدانك ، بطريقة لاتملها نفسك ، بل تنجذب نحوها بطبعك، والإنسان يسير فى حياته بوجدانه ولهذا كان الأدباء يهيئون للناس– عن طريق غير مباشر– سبل حياتهم – وإن كانوا لا يشعرون .

وبهذا أصبح الأديب مهذبا وسائر القراء تلامذة له ، وبذا وجب أن يكون أميرا عليهم لا عبدا لهم .. وقد رأى هذا الرأى الأخير الأستاذ سلامة موسى ؛ فى « اليوم الغد » .

فما مكانة المازنى ؛ فى تلك الإمارة ؟ وهل يكتب ليرضى الجمهور ، أم ليفصح عن خواطره وعواطفه ؟ لعل فى « نكاته » التى يسيل بها قلمه الشئ الكثير من عناصر هذا الجواب .

فكاهة المازنى :

عندما صدر الأستاذ المازنى ؛ كتابه « صندوق الدنيا » وردت إليه رسالة من أديب يعيب عليه استعماله ضمير المتكلم فيما يروى من حوادث فرد عليه المازنى ؛ فى العدد السادس عشر بعد المائتين من السياسة الأسبوعية قال :

« الشاعر فنان ، مغرى بأن يعرض صورا من الحياة ، وأن يتخذ منها مادة لفنه ، فالناس عنده مادة ، والعواطف كذلك ، وكل ما يدخل فى متناول حسه وإدراكه . وهو إذ يروى عن نفسه شيئا أو يشرح عاطفة أو يبين حالة لا يعنى أنه هو فلان الفلانى يحدثنا بحقيقة وقعت له ، وإنما يعنى أنه يتخذ من نفسه رمزا للإنسان المحس المدرك ، وليس غرضه أن يكون مؤرخا لنفسه ... »

نؤيد المازنى ؛ فيما ذهب إليه إذ أن غاية الأدب – الجمال الفنى – تبرر مايرى ، ولكننا لا نرى هذا موجبا استهانة الفنان بكرامته واحتقاره لنفسه ، رغبة فى مرضاة الجمهور وابتغاء لذة تعود على من يجب أن يكون عليهم أميرا ..

وإلا فما هذه التشبيهات السقيمة التى شبه المازنى ؛ بها نفسه ، فرآه القارئ فى مؤلفاته « جحشا ، ثم كبر فأمسى حمارا ، ثم استحال فإذا هو كلب ، ثم انقلب فإذا هو عفريت ... إلى غير تلك الضعة التى نربأ بالأديب أن ينزل بمستواه إليها ..

وإن شاء القارئ الكريم أن يعرف كيف نزل المازنى ؛ إلى هذا المستوى ، فليقرأ – إن لم يكن قد قرأ – قوله فى رحلة الحجاز :

« وقد فرحت فى أول الأمر بالفرصة التى أتاحت لى هذه الرحلة وقلت لنفسى : إن المصريين يخرجون أفواجا إلى الأقطار الأخرى ، وصار ذلك سنة مرعية عندهم حتى ليخيل للمرء فى مقدمة الصيف أن هذه الأمة

المصرية ، قد أزمعت أن تهاجر إلى واد غير واديها وكنت في صيف كل عام أخشى ألا يبقى في البلاد غيرى ، وألا يعمرها سواى ، فلما عرضت هذه المناسبة للسفر إلى الحجاز فى الشتاء قلت : حسن ، دقة بدقة ، والبادى أظلم ، لقد عمرت الوادى من قبل ، فلتعمره الأمة الآن ، ولتقم عنى بواجب الحراسة التى أرانى كأنما كنت موكلا بها ، فما أحسب أحدا أطاق أن يقيم كما أطقت ، كأنما كنت - أى كان المازنى - كلبا حارسا لا إنسانا له ديباجة تخلق وتستحق أن تتجدد .. »

هب التشبيه صحيحا من حيث المعنى المراد ، ولكن ألا يحس القارئ معى بقشعريرة تنتابه حين يقرأ هذا التشبيه .. ؟ بل ألا يشمئز من ذوق الأديب وفنه .. ؟

وليعرج القارئ على كتاب آخر وليكن « قبض الريح » فسيراه يقول :

« كنت فى أول عهدى بالكتب - أى منذ عشرين سنة أو نحو ذلك - أذهب فى أول كل شهر إلى واحد من باعتها ، فيتقدم إلى العامل سائلا عن حاجتى فأبينها له ، فيرفع رأسه إلى الرفرف ويدور حول نفسه وهو فى مكانه ، ثم يلتفت إلى وعلى شفتيه - دون عينيه - ابتسامة جهل وغباء ، ويهز لى رأسه آسفا ، فأنحيه عن الطريق وأمضى إلى الرفوف وأجيـــل عينى فيها وآخذ منها ما يروقنى وأنصرف عن الحانوت بأثقل من حمل حمار !

المثالية المعدلة

فى فلسفة الدكتور توفيق الطويل الخلقية

(مقالة فى نقد الفكر الأخلاقى)

د. زينب عفيفى شاكر

تقـــديم :

الدكتور توفيق الطويل : علم من أعلامنا البارزين ،ومفكر من مفكرينا العظام ، تعددت أوجه نشاطه الفكرى والثقافى والفلسفى وساهم فى مجال التنوير بمؤلفاته الرائعة ، وترجماته وتحقيقاته الباهرة ، ودراساته وبحوثه ذات المستوى الرفيع فى الأدب والفلسفة والأخلاق ، هذا إلى جانب نشاطاته المتعددة فى أكثر المراكز والمجالس والمؤتمرات العـلمية والثقافية فاستحق أن يكون بذلك رائدا للفكر الفلسفى عامة ، والأخلاقى على وجه الخصوص .

وإذا كانت مجالات الفلسفة المختلفة قد جذبت اهتمام أستاذنا الدكتور توفيق الطويل منذ سنواته الأولى بالتعليم الثانوى ، فإن مجال الفلسفة الخلقية كان الميدان الرئيسى لاهتماماته تأليفا وترجمة . لقد بذل جهدا كبيرا فى هذا المجال طوال نصف قرن من الزمان أو يزيد ، توجت بروائع مؤلفاته ومقالاته ودراساته والتى أصبحت المرشد والدليل لكل باحث أو دارس فى هذا المجال الذى لم يطرقه قبل أستاذنا الجليل أحد ، كما لا يمكن لأى مهتم بهذا المجال تجاوز مؤلفاته فى الفلسفة الخلقية من قريب أو من بعيد .

إن كتاباته فى فلسفة الأخلاق تكشف عن عمق نظرته وصدق إحساسه ونزعته النقدية التى تجلت بصورة واضحة فى تعليقاته الدقيقة على مختلف الآراء والمذاهب والمدارس الأخلاقية التى أرخ لها منذ ظهورها كشذرات متفرقة فى الحضارات الشرقية القديمة وحتى المذاهب المعاصرة فى وقتنا الحاضر .

وإذا وضعنا فى اعتبارنا أن فلسفة الأخلاق تعد امتدادا طبيعيا لفلسفة أصحابها فى الوجود والمعرفة ، فإن الدكتور توفيق الطويل يعد صاحب نظرة أنطولوجية ، إيستمولوجية أخلاقية تؤمن بأن مشكلة الوجود لاتحل برده إلى المادة وحدها أو الروح وحده ، ولكنها تحل بنظرة أوسع وأكثر رحابة ، أى برده إلى المادة والروح معا. فهو صاحب مذهب ثنائى فى الوجود وبالتالى كان رأيه فى المعرفة امتدادا لرأيه فى الوجود تلك المعرفة التى ردها إلى التجربة الحسية والنظر العقلى مجتمعين ، وبطبيعة الحال انعكست تلك الآراء على المجال الأخلاقى . فقد أنكر وجهة نظر الطبيعيين من التجريبيين والحسيين التى ترى أن علم الأخلاق علم عملى يهدف إلى تحقيق غاية فى حياتنا يقصد الإنسان إلى تحقيقها باعتبارها الخير الأقصى ، كما انكر آراء المثاليين من الحدسيين فى الأخلاق من حيث اعتبارهاعلما نظريا يهتم بفهم طبيعة المثل العليا فى السلوك الإنسانى ، ولا يهتم بالكشف عن الطريق التى تؤدى إلى تحقيقها .

وقد رأى أنه من الأدنى إلى الصواب أن نجمع بين هذين الاتجاهين المتطرفين فتصبح الأخلاق علما نظريا وعمليا معا ، فهى دراسة عقلية تهدف إلى فهم طبيعة المثل العليا التى تستغل فى حياتنا الدنيا ، وهى علم وفن ، ومن الضلال أن تقتصر على جانب واحد منها .

وهكذا ومع تقديره البالغ لمذاهب التجريبيين والوضعيين والمثاليين فى الأخلاق ، إلا أنه لم يقف منها موقف المؤيد ، وإنما ابتكر لنفسه موقفا يعبر عن وجهة نظره فى تحقيق الكمال الأخلاقى من خلال نظرته إلى الإنسان ككائن أخلاقى ، وظهر من كتاباته أنه يدين بالولاء لنوع من المثالية الأخلاقية المعدلة التى برئت من التزمت المقيت ، وتحررت من قيود النزعة الصورية التى شابت المثالية الكانطية ... فما هى طبيعة هذه المثالية الجديدة التى طرحها علينا أستاذنا الدكتور توفيق الطويل صاحب نظرة إنطولوجية إيستمولوجية أخلاقية حقيقية ؟ .

مما لاشك فيه أن الإجابة على تلك التساؤلات ستؤدى بنا إلى أن نضع الدكتور توفيق الطويل فى مكانته اللائقة به كمفكر أخلاقى متميز ، غير أننا قبل أن نبين حقيقة مثاليته المعدلة سنحاول الإجابة على آخر تساؤلاتنا وهو الخاص بنظرة الدكتور توفيق الطويل فى الوجود والمعرفة والأخلاق ، إذ أن تلك الإجابة ستفضى بنا حتما إلى بيان حقيقة مذهبه الأخلاقى .

الدكتور توفيق الطويل صاحب نظرة إنطولوجية اخلاقية :

اختلف الفلاسفة فى فهمهم للوجود وتفسيرهم لطبيعته ، فتعددت مذاهبهم التى وضعوها حلا لإشكالاته ، فمنهم من قال إن الوجود مادى فى طبيعته ، وإذا كان فى الوجود ما يشهد بوجود الروح أو العقل فليست هذه الأشياء فى الواقع إلا وظيفة من وظائف المادة أو صفة من صفاتها ، فإذا انحلت المادة توقفت الحركة وانعدمت الحياة .

وقد ظهرت هذه النزعة المادية فى مجالات متعددة ... ففى المجال التاريخى رد أصحاب هذه النزعة حضارات الأمم وعاداتها ومعتقداتها ونظمها وحياتها العلمية والفنية إلى أسباب اقتصادية (وهو المذهب الماركسى) ، وفى

مجال مابعد الطبيعة فسروا الوجود بالمادة وحدها فليس هناك إله أو خالق للكون لأن كل شيء من المادة ويعود إلى المادة ، وفى المجال الأخلاقى يرى أصحاب هذه النزعة أن غاية الأفعال الإنسانية ينبغى أن تكون تحقيق الخيرات المادية من لذة ومال وطعام وشهرة وغيرها ... ومنهم من قال إن الوجود روحى فى طبيعته ، وأن المادة فى كل صورها ليست إلا ظاهرة من ظواهر الروح ، وقد تعددت مجالات هذه النزعة الروحية أيضا بحيث نجد أصحابها فى مجال مابعد الطبيعة يفسرون الوجود بالروح أو العقل أو ما يشبه الروح أو العقل كالحدس مثلا ، وفى المجال التاريخى يقرر أصحاب هذه النزعة أن الحياة الأدبية والعلمية والدينية والعقلية بوجه عام هى التى تؤثر فى حضارات الشعوب ومصائرها - بل تشكل حتى حياتها الاقتصادية ، وفى المجال الأخلاقى يرون أن وظيفة الأخلاق وضع مبادئ نظرية عامة تستخدم أساسا لكل القواعد العملية التى يتطلبها سلوكنا الشخصى ، والخير ضرورة عقلية تدرك بالحدس ولاتستمد من التجربة .

ولما كانت فلسفة المحدثين (مادية واقعية أو مثالية روحية أو عقلية) تتناول الوجود من خلال المعرفة أضحى الاتصال بين المشكلة الوجودية والمشكلة الابستمولوجية وثيق الصلة لأن البحث فى قدرتنا على معرفة الأشياء يسلمنا حتما إلى البحث عن مقومات الوجود وماهيته الحقيقية .. فاتجهت المادية إلى رد المعرفة إلى الخبرة الحسية دون العقل ، وأكدت أن للأشياء الخارجية وجودا عينيا مستقلا عن العقل الذى يدركها ، وأن المعرفة العقلية ليست إلا انعكاسا للعالم الخارجى على القوى التى تدركه ، فوجود المحسوسات يسبق وجود صورها فى الذهن ، والحواس هى المصدر الوحيد للمعرفة ، وعلى ذلك فالحقائق جزئية نسبية متغيرة ... وامتدت هذه الواقعية الابستمولوجية إلى المجال الأخلاقى فأكدت أن القيم الأخلاقية الحقيقية ترتد إلى الخبرة الحسية لأنها تثبت فى حياة المجتمعات البشرية آليا تلقائيا ، وبالتالى تكون فى كل الحالات نسبية متغيرة تتطور وفقا للظروف التى تنشأ فى ظلها وتختلف باختلاف بيئاتها وملابساتها ، وأصبحت دراستها تنصب على تقرير حالتها كما هى موجودة بالفعل دون أن تتجاوز هذا المجال الواقعى إلى تصوير ما ينبغى أن يكون ، وبذلك أصبح الخير ما يحقق نفعا أو يدفع ضررا ، والشر ما يجلب مضرة أو يعوق منفعة ، وأضحى هدف الأخلاقية اتباع الأنانية وتوكيد الذات بأساليب معقولة مقبولة .

أما المثالية فقد ردت طبيعة المعرفة إلى العقل دون الخبرة الحسية وأكدت أن معرفة الجزئى لا تكون إلا بعد الوقوف على ماهيته (أى خصائصه الذاتية المشتركة بين أفراده) وبالتالى تكون ماهيته سابقة على وجوده الشخصى ، ومن هنا جاء سبق الأفكار على المحسوسات التى تطابقها ، والمعانى الكلية على وجود الجزيئات لأن وجود الأشياء مرهون بالقوى التى تدركها... العقل إذن هو مصدر المعرفة التى تصدق حقائقها فى كل زمان ومكان ، ومصدر صدقها تلك الضرورة العقلية التى تحتم وجود مبادئ عقلية عامة موضوعية مطلقة .. وكان من الطبيعى أن تنتقل وجهة النظر المثالية هذه إلى مجال الأخلاق فلم تنكر تلك المثالية وجود القيم الجزئية النسبية التى تتغير بتغير الظروف والأحوال ، ولكنها أكدت أن وراءها تقوم قيم إنسانية عليا لا تستمد من الخبرة الحسية ولا تتغير بتغير الزمان والمكان ، وإنما تنزع من طبيعة العقل البشرى وتكون مسايرة لأسمى جانب فى طبائع البشر،

وبالتالى تكون إنسانية عامة يلتقى عندها الناس فى كل زمان ومكان ، ولا يقع بينهم الخلاف بصددها إلا متى أخذوا فى تطبيقها على الحالات الجزئية .

لم يكن تفسير الوجود والمعرفة بردها إلى أصل واحد سواء أكان هذا الأصل مادى أو روحى هو ما اقتصر عليه تاريخ المذاهب الفلسفية ، ولكن ظهر بين الفلاسفة من رد الوجود والمعرفة إلى أصلين هما المادة والروح معا وأولئك هم أصحاب المذهب الثنائى ، ومنهم من ردها إلى عدة أصول مادية كانت أو روحية وهم أصحاب مذهب التعدد أو الكثرة .

ومع تقدير الدكتور توفيق الطويل لهذه المذاهب على اختلافها ، نجد أنه اتخذ منها جميعا موقفا منهجيا يتسم بالموضوعية إذ يقول «... وتحرينا عند عرض المذاهب ومناقشتها أن تستبعد التحيز من حسابنا ، فلا ننسى محاسن المذهب ونحن فى غمرة الكشف عن مآخذه ، ولا نغفل عن وجوه التهافت فيه ونحن منصرفون إلى بيان محاسنه ... إن منهج البحث العلمى لا يحتمل التحيز ، ولا يستقيم مع التعصب ولا يضيق بالنزاع بين المذاهب وهى تنشر الحقيقة فى مظانها ... وإن كان هذا الموقف المنهجى لم يمنع أستاذنا الجليل من أن يكون لنفسه وجهة نظر فى مشاكل الوجود والمعرفة والأخلاق وهى وجهة نظر تؤمن بأن المادية عاجزة كل العجز عن تفسير أبسط العمليات العقلية ، وليس فى وسعها أن تفسر تفسيرا معقولا كيف يصدر الإحساس عن الحركة والتفكير عن المخ وغير هذا من ظواهر بيولوجية ونفسية ، هذا بالإضافة إلى أن مجموع الدراسات التى تتناول أجزاء الإنسان ونواحيه لا يمكن أن تكشف عن حقيقة الإنسان ككل ، ومرجع فشلها إلى أنها تتناول مختلف أجزاء الإنسان ، والإنسان أكبر من حاصل مجموع أجزائه فهو الكل الذى يضم جميع الأجزاء ويعلو عليها ، كما أن التجربة لا تتناول إلا الجزئيات ولا تكشف إلا عن علاقات تقوم بين حوادث هذا النطاق المحدود ومن ثم كانت التجربة لا تكفى لقيام المبادئ العامة المطلقة التى تفسر التجربة وتجعل أحكامنا موضوعية ، فهذه المبادئ لا تتعلق بالجزئيات التى تدرك بالحس ، ثم أن إنكارها يؤدى إلى إنكار الحقائق الموضوعية ويرد معرفتنا إلى حقائق جزئية متغيرة ، ومن ثم يتلاشى العلم وتختفى الفلسفة .

وإذا كانوا فى مجال الأخلاق قد ردوا القانون الخلقى إلى الذات (التجريبية) التى تصدر أحكامها الخلقية ، وليس إلى الموضوع الذى تصدر عنه ، كما أنهم قد اتفقوا على إقامة الأخلاق على وجدان اللذة والألم أو المنفعة والضرر وتوقفت الأخلاق على جزاءاتها ونتائجها بحيث أصبح الخير ما يحقق نفعا أو يدفع مضرة ، والشر ما يجلب مضرة أو يعوق منفعة ، فإن الإنسان فى تصور هؤلاء الطبيعيين عامة (من نفعيين ، وتطوريين ، ووضعيين ، واشتراكيين ، وعلماء اجتماع ونفس ومن إليهم) أصبح كائن حاس عاطل من القوى الروحية والعقلية ، وأضحى هدف الأخلاق اتباع الأنانية ، وتؤكد الذات ولو جاء على حساب القيم الروحية العليا بل أنهم فسروا الضمير بإرجاعه إلى وجدانات اللذة والألم وتجارب المنفعة ، كما أن الوقوف بالأخلاق عند أصحاب مذهب المنفعة بصورها المختلفة عند اللذة كغاية قصوى لأفعالنا تجعل الحياة الخلقية هينة لينة وتفقد صاحبها

القدرة على مقاومة نزواته وتستبعد فكرة الإلزام أو التكليف من حياته ، وهى أنسب لحياة الحيوان منها لحياة الإنسان الذى لا تستقيم إنسانيته بغير مثل أعلى يدين به ويميزه عن سائر الكائنات .

ومع اعترافه بعجز المذهب المادى فى إعطائنا تفسير معقول ومقبول للوجود وللمعرفة وللأخلاق ، إلا أنه مع ذلك يؤمن بأن هذا المذهب المادى يرشدنا إلى الكشف عن كثير من الحقائق ، وإليه يرجع الفضل فى فهم العلاقة الوثيقة بين المخ والنفس ، كما أنه يبدو أقرب إلى الصواب من مذاهب المثاليين فى تفسير المعرفة الإنسانية ، ولا يمكن الاستغناء عن التجربة فى كسب المعرفة عامة ، والمعرفة الخلقية بوجه خاص ؛ إذ أن المعرفة بغير التجربة الحسية مستحيلة ولا تكتمل ولا تستوفى شرطها العلمى أو النفسى إلا بوجود العقل . هذا بالإضافة إلى أن دراسات التجريبيين والوضعيين ومن إليهم من الواقعيين قد ساهمت فى الكشف عن كنوز من الحقائق المجهولة فى ماضى حياتنا الخلقية وفى حاضرنا .

إذا كان هذا هو موقف الدكتور توفيق الطويل من المذاهب المادية على اختلافها فهل يعنى ذلك أنه يؤمن بالمذاهب المثالية فى تفسير الوجود والمعرفة والأخلاق ؟ بالطبع لا ، لأنه يرى أن المذاهب المثالية روحية كانت أو عقلية ولا تهتم بمعرفة قوانين الطبيعة ، هذا إلى جانب أنها علقت وجود الأشياء الخارجية على القوى المدركة لها . فإذا انعدمت هذه القوى استحال وجود العالم الخارجى فوحدت المعرفة والوجود، وتصورت الكون كله وجودا موحدا فى كل وابتعدت عن دنيا الواقع واهتمت بالذات العارفة حتى أغرقت فيها الوجود الواقعى وحصرت نفسها فى كيفية المعرفة حتى نسيت الإنسان والعالم الذى يعيش فيه ، وحصرت اهتمامها فى الإنسان بما هو إنسان ، أى فى الإنسان الذى يمثل البشرية مجردة من قيود الزمان والمكان .

وقد امتدت وجهة نظرهم المثالية إلى مجال الأخلاق فتصوروا هدف الأخلاقية وضع مثل أعلى إنسانى رفيع يسير بمقتضاه السلوك الإنسانى ، ولم يعترفوا بالمثل التى نبتت فى حياة المجتمعات البشرية تلقائيا ونتيجة اجتماع الناس بعضهم إلى بعض ، ونظروا إلى الأخلاق على أنها غاية فى ذاتها ومن هنا كانت قيمتها مطلقة وليست نسبية جزئية ، فالواجب يطاع لذاته والإنسانية كلها غاية قصوى لمبدأ الواجب وبهذا تنقطع الصلة بين الأخلاقية وجزاءاتها ليس هذا فحسب ، بل أن اتجاههم إلى اعتبار الضمير قوة فطرية كامنة فى طبائع البشر تدرك الخير وتميز بينه وبين الشر حدسيا تلقائيا دون اعتبار لنتائج الأفعال وآثارها ، هذا إلى جانب اعتبار نظرة المتطرفين منهم إلى أن الجسم مبدأ كل شر والعقل مبدأ كل خير ، وعلى ذلك يجب محاربة الجانب الحيوانى فى الإنسان واستئصال شهواته وإماتة رغباته ونزواته ، واستبعاد عواطفه وميوله الاجتماعية كباعث على السلوك الخير ... كل ذلك أدى إلى أن تحولت الأخلاقية عندهم إلى مبادئ صورية جافة مقطوعة الصلة بعالم الواقع فلم تعبر عن حقيقة الإنسان الذى يجمع بين المادية والروحية تعبيرا صحيحا .

ويقرر الدكتور توفيق الطويل أن مشكلة الوجود لا تحل برده إلى المادة وحدها أو الروح وحدها ، ولكنها تحل بنظرة أوسع وأكثر رحابة أى برده إلى المادة والروح معا ، فهو إذن صاحب مذهب ثنائى فى الوجود . وبالمثل كان رأيه فى المعرفة التى ردها إلى التجربة الحسية ، والنظر العقلى مجتمعين ولذا كان من المؤيدين لمذهب ليبنتز فى

اكتساب المعرفة رغم أنه (أى ليبنتز) من أتباع المذهب العقلى ، ولكنه يرى أنه أصدق منهما لطبيعة المعرفة من الحسيين والعقليين معا ؛ إذ استطاع بفضل نزعته التوفيقية بين المذاهب أن يعبر الهوة التى تفصل بين النزعة الحسية والنزعة العقلية ، فقد كان جون لوك والتجريبيون من ورائه يقولون إن النفس تولد خلوا من كل فكرة أو معنى كصفحة بيضاء وتملأها التجربة سطورا - كما ظن أرسطو من قبل - وكان ديكارت والعقليون من ورائه يرون أنها تحوى فى الأصل معانى ، ولا عمل للأعيان الخارجية إلا إيقاظها عند الضرورة - كما اعتقد أفلاطون من قبل - فلما جاء ليبنتز وافق لوك على أن العقل ليس فيه شيء لم يمر بالحس أولا ، ولكنه أضاف إلى هذا قولـه : إلا العقـل نفسه فكان بهذه الإضافة أصدق من التجريبيين والعقليين الخلص فهما لحقيقة المعرفة الإنسانية .

وبطبيعة الحال كان رأى الدكتور توفيق الطويل فى الأخلاق امتدادا طبيعيا لرأيه فى الوجود والمعرفة ؛ فقد أنكر وجهة النظر التى ترى أن علم الأخلاق علم عملى يهدف إلى تحقيق غاية فى حياتنا يسعى الإنسان لتحقيقها باعتبارها الخير الأقصى وكانت هذه الغاية بالنسبة للنفعيين على اختلافهم تحقيق أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس .

كما أنه لم يكن من أنصار أن يعم الخير بواسطة حكم استبدادى مطلق استنادا إلى حيوانية الإنسان التى لم تنجح المدينة فى القضاء عليها . ويعلق على ذلك ويقول : لو صح هذا لانتفت التربية ، ولما كان للدين قيمة ، فالإنسان لم تمنعه حيوانيته من أن يرقى ويفرق بعقله بين واقعه وبين ما ينبغى أن يكون ، فهو الكائن الوحيد الذى ينشد مثلا أعلى يهتدى به ، وتمسكه بالمبدأ الخلقى لا يتحتم أن يجيئ عن قهر حاكم أو ضغط قانون ، وحسبه تربيته ... ثم أن استعداداته الفطرية لا هى خير ولا شر ولكن يمكن توجيهها إلى الخير أو إلى الشر ، ومن هنا جاءت قيمة التربية » .

ومع إنكار أستاذنا الجليل ومعارضته لهذا الاتجاه نجده أيضا يميل إلى مذاهب المتزمتين من الحدسيين والعقليين . وهو يرى أن الإنسان ليس حسا خالصا ، ولا عقلا محضا ، ولكنه يجمع بينهما ولا تستقيم حياته الصحيحة بدونهما معا ، وتكامل النفس يقتضى الإبقاء على قوى الإنسان حسية كانت أو عقلية مع تمكين هذه القوى من أن تؤدى وظيفتها الطبيعية بتوجيه العقل ، والموقف الخلقى يقوم على أن الطبيعة البشرية تجمع فعلا بين نزعات الأثرة والإيثار ، ومن الخطأ أن تقوم الأخلاق على الأنانية الموغلة وحدها أو الغيرية الطاغية وحدها . وهو من المؤمنين بقول ليكى Lecky أن الفضل الأكبر فى نهضة الأمم وتقدم الحضارات مرجعه إلى مسعى قوم كانوا وهم فى غمرة سعيهم الحثيث من أجل مصالحهم الشخصية يعملون عن وعى ترقية مصالح المجموع ولم يكن قول ليكى هذا ببعيد عن جوهر الدين الإسلامى الذى يدين به الدكتور توفيق الطويل ، ذلك الدين الذى أقام شريعته جملة وتفصيلا على تحقيق مصالح الناس أفرادا وجماعات ومنع المفاسد من حياتهم الخاصة والعامة ، وأوضح معالم الطريق أمام العقل البشرى حتى لا تضلله الأهواء والشهوات .

وعلى ذلك فمن الأدنى إلى الصواب كما يعتقد الدكتور توفيق الطويل أن نجمع بين هذين الاتجاهين المتطرفين فتصبح الأخلاق علما نظريا عمليا معا أى تصبح دراسة عقلية تهدف إلى فهم طبيعة المثل العليا التى تستغل فى حياتنا الدنيا ، كما تصبح علم وفن ، إذ أن مبادئ الأخلاق لا تحقق غايتها على الوجه الأكمل فى مجال الحياة العملية مالم تسبقها دراسة نظرية تقوم على التعليل والبرهان حتى يتسنى للإنسان أن يعرف الغاية القصوى من وجوده فيتيسر له أن يتصرف فى ضوء معرفته ولا تكون حياته مجرد تقليد ومحاكاه تهبط به إلى مرتبة القردة.

إن المعرفة القائمة على البرهان تؤدى إلى العمل الصحيح لأن استيعاب المبدأ الخلقى والاقتناع به عن دراسة وتمحيص كثيرا ما يقضى إلى اتباعه وعدم تجاوزه ، كما أن مبادئ الأخلاق لا يمكنها أن تحول الشرير إلى إنسان خير إلا متى أراد الشرير جادا أن ينتفع فى حياته العملية بما ألم به من المثل العليا ، وعلم الأخلاق لا يحدد للإنسان طريقة تصرفه فى كل موقف يعرض له ، ولكنه يهدى دارسيه إلى الاتجاه السوى ويترك لهم حرية التصرف وإن قيدها بما يحفظها من الجنوح ، فهو يزودهم بمهارة فنية مستنيرة تيسر لهم أن يدركوا اتجاه التصرف السليم ولا يتجاوزوا هذا إلى بيان الجزئيات والتفاصيل التى يقتضيها كل موقف فى كل حالة .

إن معنى هذا فى نهاية الأمر أن تطبيقات المبادئ الكلية فى الأخلاق تختلف باختلاف الزمان والمكان ، وهذا طبيعى مادامت حياة الجماعة فى كل بيئة وفى كل عصر فى تطور دائم وتغير متصل ، فالأخلاق تضيئ للإنسان الطريق السوى وتغريه بأن يكون صاحب إرادة طيبة عفيفا متبعا لمقتضيات الحياة الاجتماعية من عدالة وأمانة ولا تتجاوز هذا النطاق إلى إرشاده إلى السلوك القويم فى كل حالة تمر به .

وبعد ، اعتقد أن مثالية الدكتور توفيق الطويل المعدلة قد اتضحت معالمها الآن بعض الشيئ ولكنها ستتضح أكثر وأكثر بعد بيان طبيعتها وخصائصها وهو ما سنعرضه الآن :

٢ - المثالية المعدلة فى راى الدكتور توفيق الطويل :

مما لا شك فيه أن مثالية الدكتور توفيق الطويل المعدلة قد تأثرت تأثرا كبيرا باتجاهات الدراسات السيكولوجية الحديثة وخاصة بموقف عالم النفس المعاصر J-A-Hed Field الذى خص الأخلاق بالكثير من دراساته السيكولوجية اعتقادا منه بأن كل مرض نفسى ينطوى على نقص خلقى ، إذ ينشأ عن الحيرة بين الاعتقاد فى مبدأ خلقى ، والانجذاب إلى هوى نفسى . وكان هادفيلد يرى الكثير من اضطرابات السلوك اللا إرادية - كالإدمان على الخمر ، وسوء الطبع ، والانحرافات الجنسية ونحوها - إلى عقد مكبوتة لا شعوريا . كما أنها تأثرت بتيارات المثالية الحدثة ممثلة فى أقطابها من فلاسفة الإنجليز المحدثين : چون استيوارت ماكنزى ١٩٣٥ ، وفرنسيس هربرت برادلى ١٩٢٤ . وچون هنرى مويرهيد ١٩٤١ ، وتوماس هل جرين وغيرهم ، من تلك المثالية التى اعتقدت أن المثال لا يتمثل فى غاية نقومه خارج الأخلاقية ، ولكنه يبدو فى الكشف عن طبيعة الجنس

البشرى الجوهرية ، ويتحلى هذا المثال فى تحقيق الذات العاقلة ، ولن يتحقق ذلك مالم يرتبط كمال الفرد بكمال المجموع الذى ينتمى إليه وبذلك يتصل المبدأ الخلقى بالحياة العملية ولا يصبح مبدأ فارغا كما كان فى الفلسفة المثالية الكانطية .

هذا المثال الجديد يجمع بين توكيد الذات ونكرانها ، وبهذا حل الإشكال الذى حير الأخلاقيين من قديم الزمان وأزال العداء التقليدى بين دعاة الأنانية وطلاب الغيرية ، وساير منطق الدراسات السيكولوچية الحديثة وأرضى النزعات الاجتماعية التى تلح فى ربط كمال الفرد بكمال المجموع الذى ينتمى إليه ، وإذا كانت النفعية التجريبية تزودنا بمادة من غير صورة ، ومبدأ الواجب الكانطى يمدنا بصورة من غير مادة ، فإن المثالية الجديدة فيما يعتقد أنصارها قد جمعت بين ميزاتهما وتحررت من مآخذهما معا .

وعلى ذلك يمكننا إجمال خصائص مثالية الدكتور توفيق الطويل المعدلة فى الأمور التالية:

١ - الإيمان بدور الإنسان فى تحقيق الكمال الأخلاقى فهو يرى أن قوام الحياة الأخلاقية وجود الإنسان الذى يملك إرادة التغيير عن وعى وتبصر فينزع بمحض تفكيره وإرادته إلى مجاهدة ميوله وغرائزه وضبط دوافعه ونوازعه والسيطرة على أهوائه ونزواته ، وتوجيه رغباته إلى أقصى مطالب الكمال الإنسانى ، فالإنسان حيوان أخلاقى ، ورغم أنه يشارك الحيوان فى الحس وينزع معه إلى إشباع حاجاته العضوية ومطالبه الجسمانية غير أنه ينفرد دونه بالتأمل العقلى فيتعالى على واقعه فى ضوء مثل أعلى يدين له بالولاء .

٢ - أن الإنسان لا يمكن أن يحقق كماله الأخلاقى وسعادته بعيدا عن أقرانه أو المجتمع الذى يعيش فيه ، وهو فى سبيل تحقيق هذا الكمال يخلص لواجبه نحو نفسه فى الوقت الذى يدين فيه بالولاء للمجموع الذى ينتمى إليه وبذلك يتصل كمال الفرد بكمال المجموع وتقترن السعادة بالفضيلة دون أن تكون إحداهما صحبة الأخرى كما كان الحال فى مذاهب المتزمتين من العقليين من ناحية ، والمتطرفين من الحسيين من ناحية أخرى .

٣ - أن الأخلاق فى جوهرها مجاهدة للنفس تهدف إلى إعلاء القيم الروحية العليا على القيم الحسية الدنيا ، ولكن شريطة ألا يصاحب ذلك النزوع إلى النفور من الجسم ومطالبه أو النزوع إلى العمل على استئصال شهواته وإماتة رغباته ثم الادعاء بأن السعادة ممكنة فى هذا العذاب .

٤ - أن النزوع إلى الكمال طبيعى فى نفوس البشر وبالتالى لم ينشأ المثل الأعلى عن وهم مقطوع الصلة بعالم الواقع كما ظن الطبيعيون من الأخلاقيين ، وقد ثبت علميا أن هذا النزوع يلازم كل كائن حى وأن تميز الإنسان عن غيره من الكائنات بشعوره الواعى بهذا النزوع والاتجاه إليه عن تعقل وتدبر ، وهدف الحياة وأقوى بواعثها أن يتحرك كل كائن حى نحو اكتماله .

وعلى ذلك فالمثالية المعدلة التى ينادى بها الدكتور توفيق الطويل تقوم فى تحقيق الذات بكل قواها الحيوية حسية وعقلية وروحية بعد الوقوف على الطبيعة البشرية ومعرفة إمكاناتها حتى يمكن وضع مثل إنسانى رفيع يكفل وحدتها ويضمن تكاملها .

أن تحقيق الذات يراد به هنا تعبير جميع قوانا الحيوية من ميول ودوافع فطرية وعواطف ورغبات مكتسبة تعبيرا كاملا ينتفى معه قيام كبت أو عقد أو صراع باطنى بهدف تحقيق غاية مشتركة تحقق الخير للفرد وللمجتمع معا، وهذه الغاية تتمثل فى المثل الأعلى الذى يعيد توجيه ميولنا الفطرية ودوافعنا إلى هدف مألوف يساير آداب المجتمع ويتمشى مع تقاليده وحين يتحقق ذلك يكون الإنسان قد حقق غايته القصوى أو الخير الأسمى وفى ذلك يقول أستاذنا الجليل مؤيدا آراء «هادفيلد» : «إن التضحية تصبح غير ذات معنى مالم تكن أداة لتحقيق خير أسمى وسعادة ينعم بها المجموع فيستشهد الإنسان من أجل وطنه أو دينه أو مبادئه ، وليس من أجل الإخلاص لفكرة دينية وهمية ... فمن يسجن نفسه فى دير ويعيش محروما بإرادته من متع الدنيا ومباهجها ليثبت للناس أو لنفسه أنه تقى دين مريض يجب أن يعالج نفسيا لأنه يشبه من ينتحر لكى يثبت للناس أنه يحب وطنه» .

غير أن تحقيق الذات بالتعبير الحر عن قواها الحيوية يجب ألا يفهم على أنه دعوة إلى الإباحة وإشباع الغرائز والرغبات من غير عائق من ضمير أو عرف أخلاقى فمثل هذا السلوك يهبط بالإنسان إلى مستوى البهائم وهو مستحيل من الناحية الاجتماعية ، لأن التسليم به فى شأن الغريزة الجنسية يجيز تعميمه فى غيرها من غرائز ، وعندئذ يجوز للجندى أن يهرب من ميدان القتال استجابة لغريزة المحافظة على الذات ، كما يجوز للقوى أن يغتصب ملكية الضعيف إشباعا لغريزة التملك مما يعود بالإنسان إلى شريعة الغاب ، كما أن هذا السلوك باطل من ناحية العلاج النفسى ، لأن الإباحة كثيرا ما تكون أكثر إتعاسا لصاحبها من الكبت ، لأنها كثيرا ما تولد صراعا عقليا عنيفا مرده إلى اشمئزاز الإنسان من نفسه ونفوره من انحطاطه إلى مراتب البهيمية . هذا بالإضافة إلى أن الإباحة تتعارض مع القانون البيولوجى لأنها تتنافى مع غرائز اجتماعية كامنة فى طبيعة الإنسان تقتضيه أن يتوخى حاجات غيره كما يتوخى حاجاته الشخصية ، وعلى ذلك فالإنسان إذا ما حاول التعبير الحر المباشر عن ميوله الفطرية وعواطفه المكتسبة فقد يؤدى هذا إلى تعارضها مع مثلنا الأخلاقية والجمالية ومن ثم ينشأ الصراع بين شهوات الفرد ومطالب المجتمع ، مما يعرض أصحابها إلى الأمراض النفسية والصراعات الحادة داخل النفس الإنسانية . وللخلاص من هذه التوترات التى تصاحب هذه الأزمات النفسية يجب تحويل هذه الطاقات الغريزية عن أهدافها الطبيعية وهو ما يعرف بالتسامى أو الإعلاء Sublimation أو هو محاولة التغلب على الدوافع المكبوتة بتغير مجراها وإبدالها بأشكال سامية عليا من النشاط يربح الفرد من ناحية ، ويفيد المجتمع من ناحية أخرى فغريزة التدمير التى تشبع بالعدوان يمكن إعلاؤها بمقاومة الشر والظلم ، والغريزة الجنسية التى تشبع بالزواج يمكن إعلاؤها بالمشاركة فى الأعمال الفنية أو الفكرية أو العلمية أو الرياضية .. وهكذا فى سائر الغرائز ، وبهذا يعيش الفرد بريئا من الانحرافات النفسية ويحقق الخير لنفسه وللمجتمع ، وتصبح الأخلاقية مطلبا ميسور الحال ولا نكون عبئًا لا يقوى على حمله سوى الأبطال .

وبعد أقول ما أحوجنا فى هذه الأيام إلى الاستفادة من أخلاق الدكتور توفيق الطويل قبل آراءه ، ذلك المفكر الذى رفض أن يعيش فى حدود ما هو كائن وتعداه إلى ما ينبغى أن يكون ، يطبق على حياته ما يرتضيه التزاما تاما بما يدعونا إليه فتمثلت فى حياته أسمى مراحل الصدق والإتساق .

ليت أجيالنا تستفيد من دروس مفكرنا العظيم وتطبقها فى حياتها العملية وتتخذه مثلا أعلى وقدوة على العطاء والوفاء فتنهض بهم مجتمعاتهم وترتفع بهم أمتهم .

مراجع الدراسة :

(١) الدكتور توفيق الطويل : **فلسفة الأخلاق** – نشأتها وتطورها – ط٤ ١٩٧٩ – دار النهضة العربية .

(٢) الدكتور توفيق الطويل : **أسس الفلسفة** – ط٧ – دار النهضة العربية – القاهرة .

(٣) الدكتور توفيق الطويل : **العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى** – دار النهضة العربية .

(٤) الدكتور توفيق الطويل : **مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق** – دار النهضة العربية .

(٥) الدكتور توفيق الطويل : **تاريخ علم الأخلاق** ؛ ترجمة ؛ عن وضع هنرD سدجويك نشرة مكتبة الحانجى

H. Sidgwick **Outlines of the History of Ethics** 1939 .

(٦) الدكتور توفيق الطويل : **القيم العليا فى فلسفة الأخلاق** : عالم الفكر – مجلد ٦ عدد ٤ يناير ١٩٧٦

(٧) Mackenzie, **Manual of Ethics**, 1929.

(٨) F.H.Bhadley, **Ethical Studies** 1927 .

(٩) E. F. Carritt, **The Theory of Morals, an Introduction to Ethical philosophy** 1948

(١٠) W. R. R. Gibson, **A philosophical Introduction to Ethics** - 10 . 1904

القسم الثانى

تحليل نقدى
لبعض كتب الدكتور توفيق الطويل

ويتضمن هذا القسم تحليل الكتب التالية :

١ - كتاب الأحلام ، بقلم د. حسن الساعاتى .

٢ - كتاب الحضارة الإسلامية والحضارة الأوربية ، بقلم د. عاطف العراقى .

٣ - كتاب جون ستيوارت مل ، بقلم د. وليم فرج حنا .

٤ - كتاب مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق ، بقلم د. نبيلة زكرى زكى .

٥ - كتاب العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى ، بقلم د. سهام العراقى .

٦ - كتاب قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، بقلم د. سيد ميهوب .

مرئيات المنام

الرؤى والأحلام

(تحليل كتاب الأحلام لتوفيق الطويل)

د. حسن الساعاتى

تمهيد :

لقد استهوتنى مرئيات المنام من الرؤى والأحلام ، أثناء دراستى للدكتوراة فى جامعة لندن، لموضوع بعيد كل البعد عن الغيبيات المنامية ، وهو «جناح الأحداث فى مصر» . كان ذلك على وجه التحديد سنة ١٩٤٤ ، عندما كنت أرفه عن نفسى أثناء إنجاز رسالة الدكتوراة ، التى اعتمد بحثى لها على حقائق حياتية ظاهرة للعيان ، هى خبرات وتجارب غير مقصودة وقعت لأحداث من الجنسين ، ساءت ظروفهم وأساء إليهم المجتمع ، كما تبين لى فيما بعد من العمل الميدانى الذى أجريته فى دور الأحداث ، عندما عدت إلى الوطن بمجرد تحقق انتصار الحلفاء فى الحرب العالمية الثانية .

وتمخض استهواء مرئيات المنام إياى عن كتابة سلسلة من أربعة أحاديث ، أذعتها من انجلترا فى البرنامج العربى بالإذاعة البريطانية ، وكان عنوانها : «تفسير الأحلام فى الشرق والغرب» . فكان كلفى بها ونظرى العقلى فى عالمها ، مخففا حدة التفكير العملى التجريبى الذى كنت أقوم به فى عالم خروج الأحداث على القانون تشرداً و إجراما ، بصيغة المواد القانونية التى كان معمولا بها آنئذ حتى منتصف السبعينات من قرننا العشرين . وانشغالى بمرئيات المنام للتغيير الفكرى والترفيه العقلى ، كان مبنيا على أساس من المعلومات قديم ، فقد كان فى بيتنا كتاب تعبير الرؤيا المشهور لابن سيرين . وكان والدى رحمه الله يرجع إليه لتفسير مايراه أفراد الأسرة من الرؤى والأحلام ، التى كثيرا ما تكشف عما سيقع فى المستقبل.

لذلك وجدت نفسى أختار الكتابة عن رسالة المرحوم الأستاذ الدكتور توفيق الطويل التى نال بها الدكتوراة بمرتبة الشرف الممتازة فى مايو ١٩٤٣ ، من كلية الآداب بالجامعة المصرية (جامعة القاهرة الآن) ، والتى نقحها وأضاف إليها ، ثم نشرتها له مكتبة الآداب بالقاهرة ، سنة ١٩٤٥ ، بعنوان الأحلام : دراسة للمذاهب الإسلامية - فلسفية وصوفية ودينية - فى موضوع الأحلام مع تتبعها إلى منابعها فى الدين والتراث اليونانى والشرق القديم ، وبيان مايقابلها عند المحدثين من علماء النفس .

وقد ترسم الدكتور توفيق الطويل فى تقسيم كتابه ، خطى السلف فى تقسيم كتبهم إلى كتب وفصول . فالكتاب فى تقسيمهم يعنى باباً يحتوى على فصلين أو أكثر ، وكتاب الأحلام ينقسم إلى ثلاثة كتب ، أى أبواب ، ومقدمة تناول فيها المؤلف رحمه الله ، التبادل العقلى بين الشرق والغرب ، والتراث العقلى فى موضوع الرؤيا بين الشرق والغرب ، وتاريخ التفكير فى بحث الأحلام ، ومنهج البحث وحقيقة الرؤيا الصادقة ، ومتاعب البحث فى هذا الموضوع ، ولما كانت الرؤى والأحلام لا ترى إلا فى النوم ، فإن المؤلف قد جعل موضوع الباب الأول «النوم والأحلام عند مفكرى الإسلام» ، وقسمه إلى فصلين ، تناول فى أولهما «النوم وتعليله عند مفكرى الإسلام» وفى الثانى «الأحلام الباطلة وتعليلها» ، أما الكتاب الثانى وعنوانه «الرؤيا الصادقة وتعليلها عند مفكرى الإسلام» ، فقد قسّمه أيضا إلى فصلين ، تناول فى الأول منهما «الرؤيا الصادقة عند مفكرى الإسلام» ، وتناول فى الثانى «تعليل الرؤيا عند مفكرى الإسلام» ، وقسّم الكتاب الثالث وعنوانه «علم التعبير عند رجال الشرع» ، وفى الثانى «مكان المسلمين فى مجال التفكير فى فن التعبير» . وأورد فى نهاية كتابه قائمة ثرية بمصادر البحث ، التى تربو على مائة مصدر ، جلها من أمهات الكتب العربية والإنجليزية والفرنسية ، جعلته يلم بأطراف بحثه فى الرؤى والأحلام ، ويكتب فى موضوعه عن تمكن واقتدار .

اهتمام الباحث بموضوع الأحلام :

انبثق اهتمام الدكتور توفيق الطويل بموضوع الأحلام ، من تدريسه تاريخ العلوم الفلسفية لطلاب الصف الأول بكلية الآداب ، جامعة فؤاد الأول (القاهرة الآن) فى أواخر الثلاثينيات من القرن العشرين ، وقد تطلب الحديث عن التيارات الحديثة فى علم النفس آنئذ، استعراض موقف

مدرسة الاستقصاء العقلى والتحليل النفسى لما فى الذات اللاواعية من مخزون من الخبرات المستترة ، وطرق دراستها عند اتباع تلك المدرسة . واقتضى ذلك أن يعرض موقفهم من الأحلام فى إيجاز ، باعتبار أنها لب التحليل النفسى وجوهره ، كما كان يصرح بذلك فى كثير من كتاباته، أبو التحليل النفسى، «سجمون فرويد» . ولكن العرض الوجيز ، كما قال الدكتور توفيق الطويل «أدى فيما بعد ، إلى التفكير فى دراسة الموضوع فى توسع ، استجابة للذة العقلية التى ينتظر أن تترتب على دراسته ، فلما قطعت مرحلة فى دراسته ، خطر لى أن أضع كتابا عن «الأحلام فى ضوء علم النفس الحديث» ، ثم بدا لى أن أتم البحث ، بعرض وجيز لمختلف وجهات النظر الإسلامية فى مجاله ، فلما شرعت فى دراستها ، وعرفت ميادينها تبينت أنها وحدها خليقة ببحث

مستقل ، تكون الدراسات السيكولوجية الحديثة تعليقا عليه ، بعد معرفة أصول الاتجاهات الإسلامية ، فى الدين والتراث الغربى والشرقى على السواء ، بهذا لا تكون الدراسة مجرد نقل وتلخيص وتصنيف لما ورد فى كتب المحدثين من علماء النفس، بل تصبح بحثا طريفا جديدا حتى فى غير اللغة العربية ، لأن هذا الموضوع بكر لم يطرقه أهل البحث فى العربية أو فى غيرها من اللغات فيما نعلم ، ومذاهب مفكرى الإسلام - فلاسفة وصوفية ورجال شرع - قد ذهبت أشتاتا فى كتبهم ، ولم تصادف من اهتمام الباحثين كثيرا ولا قليلا ، فالكشف عنها ، وتتبعها إلى منابعها الأولى ، ومعرفة مكانها من التفكير العلمى الحديث ، خليق بأن يكون موضوعا لرسالة دكتوراة ! وقد سلم بهذا أستاذى المشرف على إعداد رسالتى معالى مصطفى باشا عبد الرازق ، وكان على علم بهذه التطورات»[١] .

وكان يقوم آنذاك بترجمة كتاب العلم بالغيب فى العالم القديم ، لفيلسوف الرومان وخطيبهم «شيشرون» المتوفى سنة ٤٣ ق.م. فخطر له بعد ترجمة نصف الكتاب ، أن يلحق الترجمة بالرسالة ، لأنه أدرك فجأة ، أن بين موضوعها وموضوع الكتاب المترجم علاقتى عموم وخصوص . فاستأذن مجلس الكلية بتحقيق ما خطر له ، وأن يجعل الترجمة والتعليقات على آراء «شيشرون» الواردة فى كتابه ملحقا للرسالة ، فوافق المجلس ، وجازت الرسالة وملحقهاامتحان الدكتوراة بمرتبة الشرف الممتازة فى مايو ١٩٤٣ ، وعندما شرع فى نشر رسالته كتابا بالعنوان المذكور آنفا ، آثر الدكتور توفيق الطويل أن يجرى بعض تعديلات فى كثير من فصول الرسالة ، بالحذف والتبسيط والإضافة ، حتى يكون الكتاب أكثر ملائمة لجمهور المثقفين من القراء[٢] .

ولئن دل ذلك على شئ ، فإنما يدل على مثابرة الباحث فى طلب العلم ، ووضوح هدفه ، وصدقه مع نفسه التى استشعرت لذة عقلية فى التركيز على موضوع الأحلام ، وتعمقه إياه فى شتى ميادين المعرفة ، وحسن اختياره المشرف العالم المتمكن السمح بمعلوماته ليتبعه ، وأمانته واستسهاله الصعب ، بإيراده ترجمة كتاب العلم بالغيب فى العالم القديم ، ملحقا لرسالته ، مع مافى ذلك من المشقة ، والمجازفة بتعريض ترجمته وتعليقاته للنقد . ذلك هو خلق الدكتور توفيق الطويل ، وتلك هى شخصيته التى استهوتها الفلسفة بعمقها وشمولها ، والتصوف بأوهامه وشطحاته ، والغيب بما خفى من مكنوناته ، والأحلام بما تنضوى عليه من تخيلات وإبداعات مبلورة حول الذكريات القريبة والبعيدة . وهكذا كان تأليفه كتاب التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام ، الذى صدر فى سلسلة مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية ، سنة ١٩٤٥ ، منسجما مع نزعات شخصيته المتميزة .

ولم يكن غريبا أن يركن باحثنا إلى الشك المنهجى الديكارتى ، الذى يبدأ بالشك ، تجنبا لخطر الأحكام المبتسرة ، ولكن سرعان ما تحول هذا الشك إلى فعل إرادى ، التزمه ومضى فيه بحرية ، فسيطر عليه ثم تحرر منه . على أن التزام هذا المنهج ، الذى يطلق العنان للعقل فى بحثها ، بدون قيود غير قيوده ، قد جعله ينتهى من بحثه إلى مجرد الترجيح فى عدم اعتبار الرؤى من الوحى الإلهى ، وهى نتيجة شاعت مبرراتها فى فصول كتابه ، وعدها انتصارا للتفكير العقلى الموضوعى المتأنى ، الذى يغرى غيره من أهل البحث والنظر العقلى ، على مواصلة التفكير والبحث ، عسى أن يدنيهم من بلوغ الغاية فى إدراك الحقيقة .

وقد اعتمد الباحث على طريقة المقارنة ، بين كل من التفكير الشرقى القديم ، والتفكير اليونانى والرومانى ، والتفكير الإسلامى ، والتفكير الحديث ، فيما يتعلق بالرؤى والأحلام ، وحاول مراجعة الآراء التى تجمعت لديه حولها ، وفحصها والتدقيق فيها والتثبت منها ، بمنطق غير منحاز وفق المنهج العلمى والمنهج الفلسفى ، وإن اختلفت وسائل تمحيص الأفكار والتأكد منها ، بين المشاهدة والتجربة التجريبية (الخبرية) والتجربة التجريبية (التدبيرية) عند العلماء ، والنظر العقلى عند الفلاسفة . وقد بذل فى بحثه ، على هذا الأساس ، جهودا كبيرة؛ لأن المقارنة شاقة ، والفحص والتدقيق والتثبت المنهجى عملية مضنية . ولكن الذى مهد له السبيل ويسر عليه الأمر ، اتباعه الصبور لعالم ثبت ، وهو الأستاذ مصطفى عبد الرازق المعروف فى المنطق والعلوم الشرعية ، واستشارته علماء أجلاء متنوعى التخصص ، كالأستاذ «وادل» أحد الرؤساء السابقين لقسم الدراسات القديمة بكلية الآداب ، والدكتور محمد سليم سالم أستاذ الدراسات القديمة بالقسم نفسه ، والدكتور يوسف مراد أستاذ علم النفس وأحد رواده فى الجامعة المصرية ، والدكتور رجب عبد السلام أستاذ الأمراض الباطنة بكلية الطب فى الجامعة نفسها ، آنذاك[٣] .

التبادل العقلى بين الشرق والغرب :

التبادل العقلى بين الشرق والغرب موضوع أثير عند الدكتور توفيق الطويل ، قدم به لأبواب كتابه الثلاثة فى الرؤى والأحلام ، وأصبح بعد ذلك يبرز فى كتاباته التراثية[٤] . ويمكن تلخيص فكره حول هذا الموضوع ، بما قرره فى بداية مقدمته فى موضوع البحث ، بقوله : «تبادل الشرق والغرب الكثير من وجوه التفكير فيما سلف من مراحل التاريخ ، بل لقد قيل إن ثقافة الشرق القديم فى ماضيه السحيق ، كما تتمثل فى النظر العقلى المجرد فى مجاهل العالم الآخر ، والتفكير العملى التجريبى فى الفنون والصناعات والعلوم ، قد انتقلت إلى اليونان الذين عالجوها بالاستدلال والبرهان ، فعرفوا ماهياتها ، ومذهبوا موضوعاتها ، وقننوا معلوماتها . ثم انتقل التراث اليونانى الناضج إلى الشرق الأدنى ، بعد أن دان للإسكندر ، وساد الطابع الهيلينى بامتزاج الفكر اليونانى بالروح الشرقى ، ورحل إلى الرومان ، غزاة اليونان ، فكسوه ثوبا لاتينيا ، وهاجر إلى الشرق بعد أن حول الرومان الشرق إلى مقاطعة رومانية ، ثم تسلل القليل منه إلى الغرب المسيحى ، ونزل أكثره بالعالم الإسلامى ، الذى جدَّ أهله فى السعى فى طلبه ، من اليونان رأسا أو عن طريق السريان وحمل المسلمون القبس فى عصور الظلام ، حتى سلموه مع تلامذتهم من بنى إسرائيل ، إلى المسيحيين فى أوروبا قبل العصر الحديث ، وقد شرع هذا التراث العقلى يتسلل من أوروبا إلى الشرق فى عصرنا الراهن ، وليس يتنافى القول بتنقل التراث العقلى وارتحاله ، مع التسليم بنموه مع الزمان ، وتغير ملامحه بالتأقلم فى كل مكان . هكذا يقول بعض مؤرخى التفكير حين يتتبعون النظر العقلى فى تطوره مع الزمان ، بقطع النظر عن علاقته بالمكان » [٥] .

ويميل الدكتور توفيق الطويل إلى اعتبار النظر العقلى فى أصله ، مسلكا بحثيا مشتركا بين عقلاء الحيوان الناطق فى كل مكان وزمان ، للتعرف على شتى الظواهر الحسية والغيبية ، التى تشغل بالهم ، وتبينها وفهمها ،

وعلى رأسها المرئيات الغيبية ، التى صنفها المعنيون ببحثها إلى رؤى صادقة كاشفة أو منبئة ، وأحلام من أخلاط تنفلت ، دون وعى ، من مكنون الحافظة إلى معرِض الذاكرة ، ليكون منها الخيال والوهم صورا واضحة أو مبهمة ، لا تخلو عند الحالم من المعانى ذات المغزى الصريح أو المموه . ولذلك كانت الرؤى والأحلام تحتاج إلى الخبير المتمرس ، لتفسيرها والكشف عن خبيئاتها ، ويرى باحثنا أن التراث الذى عرفه البشر فى موضوع المرئيات الغيبية من الرؤى والأحلام ، وليد الطبيعة البشرية المشتركة بينهم فى كل مكان وزمان ، وأن بعض هذا التراث وليد النظر والتأمل العقلى ، الذى يتفاوتون فيه فيما بينهم ، وأن لكل شعب فى ذلك اجتهاداته وإبداعاته الأصيلة ، التى تتشابه من وجوه كثيرة ، على الرغم من عدم اتصالها أو تأثرها بعضها ببعض ، لأن العقل البشرى ، كما يقول جمهرة من علماء الاجتماع الثقافى، يستجيب للمؤثرات المتشابهة بطريقة واحدة ،رغم المكان والزمان. وإن الباحث المنقب لواجد فى القديم من التراث الصينى والتراث الهندى والتراث البابلى والتراث العربى والتراث المصرى ، ما يدل على شغف شديد متشابه بالمرئيات الغيبية ،وتصنيفهم إياها إلى رؤى وأحلام ، ومحاولات منطقية لتفسيرها وفق الثقافة السائدة فى كل مكان وزمان ، وذلك وفق ما تصل إليه أيدى الباحثين المنقبين من آثار مكتوبة أو مرسومة أو منحوتة(٦) .

أما الاعتقاد بأن شعبا ما ، كاليونانيين مثلا ، قد استأثر بالبحث والنظر العقلى ، والتنظير والإبداع ، وأن الشعوب الأخرى نقلت عنه وتأثرت به ، فاعتقاد أثبت المزيد من التحرى والتمحيص خطأه وتحيزه . ويقول الأستاذ «سيس» (Sayce) إن البابليين قد ردوا الرؤيا إلى الوحى الإلهى ، وأكثروا من دراساتهم لتعبير الأحلام ، حتى ميزتهم هذه الدراسات، التى نقل عنها «أرطميدورس» ، اليونانى الشهير ، الأفكار الواردة فى كتاباته فى تعبير الرؤى وتفسير الأحلام . ويقول «بوشيه – لوكليرك» (Bouche - Leclercq) إن اليونانيين لم تكن أمهر الشعوب فى ذلك ، ولذلك اضطر باحثوهم إلى السفر وتلقى معرفة المرئيات الغيبية من مصر والشرق ، بعد أن نقلوا عنهم تقاليدهم التى كانوا يعتبرونها أرقى مما كان عندهم وأكثر تقدما . ولذلك لم يكن غريبا أن يقتبس «أرطميدورس» من كتابات علمائهم وأفكار باحثيهم عن الرؤى والأحلام . ويعلق الدكتور توفيق الطويل على ذلك بقوله : «هذا رأى له خطره العظيم فى تأريخ حركة النقل والاقتباس فى مادة الأحلام ، لأن المسلمين إذا كانوا قد أخذوا عن «أرطميدورس» وغيره ، الكثير من وجوه التفكير فى تعبير الأحلام ، فإنهم يكونون قد استردوا تراثا شرقيا ، قد انتقل إليهم عن طريق اليونان ! ومن أجل هذا سارعوا إلى قبوله، وتمكنوا من تمثله وهضمه ، كما قبله وتمثله كل شعب له مثل حظهم من الثقافة(٧) » .

ولقد نما إلى علمى منذ سنوات ، وجود كتاب لباحث أمريكى ، هو الأستاذ «جورج جيمز» بعنوان : التراث المسلوب : اليونانيون ليسوا واضعى الفلسفة اليونانية ، ولكنهم شعب شمال أفريقية وهم المصريون ، الذى نشرته المكتبة الفلسفية بنيويورك سنة ١٩٥٤ ، وأعيد نشره فى سان فرانسيسكو سنة ١٩٧٦ ، ثم نفد ولم ينشر بعد

ذلك . فطلبت تصويره ، وقرأته فوجدت العجب ! فالمصريون علموا اليونانيين الذين كانت الفلسفة غريبة عليهم ولا تتوافق مع أحوال معيشتهم ، فسرقوا الفلسفة المصرية التى كانت عبارة عن مكنون أسرارهم ، التى يعلمها كهنتهم للخاصة من طلبة العلم ! ويستطرد الأستاذ «جيمز» فيعرض حياة أشهر فلاسفة اليونان ، سقراط وأفلاطون وأرسطو ، ويستعرض مذاهبهم ، ثم يبين مضارها مذهبا مذهبا ، ويقرر أن الإلهيات التى كانت تدرس فى منف هى أساس كل المذاهب التى تكون الفلسفة اليونانية !(٨) وفى كتيبه الموسوم : الأسرة فى المجتمع المصرى القـديم ، المنشور سـنة ١٩٦١ ، يقول الدكتور عبد العزيز صالح العميد الأسبق لكلية الآثار بجامعة القاهرة ، «ونم حرص رب الأسرة المصرى على استقرار أسرته ، تصوير شعبى ساذج لطيف فى مخطوط لتفسير الأحلام ، ترجع كتابته إلى القرن العشرين ق.م. ، اعتبر أصحابه طلاق الزوجة وتعدد الزوجات من الشرور المستطيرة ، فقالوا : «إذا رأى الإنسان فى رؤياه نارا تحرق فراشه ، فذلك شر ، وتأويله طلاق زوجته . وإذا رأى وجهه فى مرآة ، فذلك شر أيضا ، وتأويله زواجه بزوجة أخرى ، وإذا رأى أنه يخلع مقعدا من قاربه ، فهو شر كذلك ، وتأويله حرمانه من زوجته» !(٩) هذه التأويلات الذكية ، المبنية على تصورات رمزية ، وردت فى مخطوط سبق كتاب «أرطميدورس» بحوالى اثنين وعشرين قرنا ، ولابد أن يكون علماء مصر المعنيون بالمرئيات الغيبية ، قد أظهروا تقدما كبيرا فى علم الرؤى والأحلام ، وليس بعيداً أن يكون هو ، قد سمع باجتهاداتهم فى هذا العلم ، ونقل عنهم بدون ذكرهم كمصدر من مصادره فيه ، كما هى عادة مفكرى اليونان ، وهكذا نخلص إلى القول بأن علم المرئيات الغيبية قد انبثق من فكر البشر ، وأبدعته عقولهم الساعية الدائبة المثابرة ، لمعرفة كنه مايرونه فى نومهم ، ذكورا وإناثا . صغارا ومراهقين وشبانا ورجالا ، وكهولا ومسنين ، فى مختلف بقاع الأرض ، ثم حدث تلاقح حضارى وتبادل ثقافى ، نتيجة الأسفار ومختلف وسائل الاتصال . فعلم الرؤى والأحلام ، علم طبيعى من طبيعة الإنسان ، التى من مظاهرها النوم ، ورؤية مختلف الصور والأشكال ، وهو أيضا علم اجتماعى ، لأن المرئيات ناجمة عن الحياة الاجتماعية ، وما يجرى فيها من علاقات بين الناس والأشياء المادية التى تحيط بهم ويتعاملون بها ومعها . وهذا يجعلنا نتناول النوم وعالمه ، وموضع الرؤى والأحلام فيه ، وبخاصة عند مفكرى الإسلام .

النوم وتعليله عند مفكرى الإسلام :

يقول الدكتور توفيق الطويل عن ماهية النوم ، «رسمه البعض بأنه حسٌ ما بالقوة ، لأ ن اليقظة حسٌ ما بالفعل ، فهو عدم اليقظة ، لأن ماهو بالقوة عدم ما بالفعل . وما يكون حساً بالقوة قد يتفق أن يخرج إلى الفعل ،فى رؤيا صادقة ... ويجمع هذا الرسم بين احتمال وقوع الرؤيا ، وإمكان وقوع الأحلام الباطلة إبان النوم ، ... ، وينسبان – فيما يظهر – إلى الحس المشترك ... وهو القوة التى ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة . وهو بالنسبة إلى الحواس كحوض تصب فيه أنهار خمسة ، وهو الذى يشاهد صور المنام معاينة لاعلى

سبيل التخيل[١٠]. ويرد اصطلاح الحس المشترك فى تقسيم الفلاسفة الحواس إلى ظاهرة وباطنة ، وتتكون الظاهرة من حواس السمع ، والبصر ، والشم ، واللمس ، والذوق ، أما الباطنة فتشتمل على الحس المشترك ، والخيال ، والوهم ، والحافظة ، والمتصرفة . وقد انتهى الفلاسفة إلى تعريف النوم بأنه غور الحس المشترك إلى داخل الجسم، وانصرافه عن المحسوسات خارجه ، لأنهم يرون أن النائم لايعدم فى حال نومه شيئاً من آلات الحس ولا من آلات الحركة ، ومع هـذا فهو لا يحس ولا يتحرك حركة إرادية ، وتمر به المحسوسات فلا يشعر بها ، ومن هذا رأوا أن السبب فى النوم ، أن مدرك المحسوسات – وهو الحس المشترك – قد انصرف عنها إلى باطن البدن ، وهذا هو النوم[١١] وقد يكون ذلك نتيجة تعب ينشأ من الحركة إبان اليقظة ، فيوجب الراحة بهذه الغيبة ، التى تقع حين تترك النفس استعمال الحواس جميعا ، وهذا هو النوم ، الذى مرده عند أكثر العلماء ، إلى الإعياء . وقد تضمن القرآن الكريم نواة هذه الفكرة ، التى تجعل النوم مظهرا للراحة ، وذلك فى قوله تعالى : وجعلنا نومكم سباتا ، وجعلنا الليل لباسا ، وجعلنا النهار معاشا [١٢] ولايقصد الدكتور توفيق من ذلك تعليل النوم أو شرح ماهيته ، ولكنه يحاول تتبع أفكار المسلمين فى مظانها ، وأرجعها تراث اليونان ، وأرسطو على وجه الخصوص ، الذى ذكر «جيمز» أنه كان ، بوساطة أتباعه ، ينقل بغزارة من التراث المصرى القديم . وقد لخص ابن رشد كتابات أرسطو فى موضوع النوم فى كتابه : الحاس والمحسوس . وللكندى رسالة أيضا فى النوم والرؤيا ، يرجح أنه اعتمـد فيها كذلك على أرسطو . ومن الذين رددوا أفكار أرسطو أيضا الغزالى ، وابن خلدون ، ومسكويه ، والتهانوى[١٣].

والفكرة المحورية فى كتابات أرسطو ، تتلخص فى أن النوم غيبة عن المحسوسات ، مردها التعب الذى يعترى الحواس فى اليقظة . ولذلك يطلق الناس الراحة على النوم ، لأنه راحة من عناء الحركة التى تنشأ عن الإدراك الحسى ، الذى تزاوله الكائنات المدركة المفكرة . ويرى أرسطو أن الحس المشترك والمخيلة والواهمة والحافظة والمتصرفة ، وهى الحواس الباطنة ، آلات إدراك المحسوسات المشتركة ، بما فيها الزمان ، والمحسوسات بالعرض ، وأنها تعمل متعاونة ، وهذه هى الوظيفة الأولى للحس المشترك ومعاونيه ، أما وظيفته الثانية فهى إدراك المدرك ، أى إدراك الإنسان أنه هو الذى يدرك ، سامعا ورائيا وشاما ومتذوقا ولامسا . وأما وظيفته الثالثة فهى إدراك المدرك ، والتمييز بين المحسوسات . وقد ردد مفكرو الإسلام هذه الآراء الأرسطوطاليسة وأضافوا القليل إليها ، ثم انتشرت كتاباتهم بعد ذلك فى أوروبا ، بعد ترجمتها . ويخلص الدكتور توفيق الطويل بعد عرض آراء المحدثين من علماء النفس وعلماء وظائف الأعضاء ، ومقابلتها بأفكار المسلمين ، إلى أن بعض المحدثين قد قرر رد النوم واليقظة ، إلى تأثر مركز فى المخ بعوامل بيوكيميائية ، وهو رأى شبيه برأى المسلمين الذين افترضوا وجود الحس المشترك . وردوا إليه النوم واليقظة ، وإن اختلفت وجهة النظر عند الفريقين ، وأيد المحدثون رأيهم بالتجربة ولم يكتفوا بافتراضه ، كما فعل مفكرو الإسلام الذين حال قصور الدراسات الفسيولوجية فى عصرهم ، دون الالتجاء إلى منهج البحـث العلمى الصحيح ، مع ملاحظـة أن مـركز النـوم فسيولوجى ، وأن الحس المشترك عملية نفسية ، وإن كان لها عضو أو مركز [١٤].

وللنوم عند العلماء مراحل من بدايته إلى نهايته . وهم يختلفون فيما بينهم فى تعيين المرحلة التى تقع فيها المرئيات الغيبية ، الرؤى والأحلام ، ولابن خلدون رأى لا يختلف عن رأى المحدثين ، إذ يقرر أن المرئيات الغيبية تقع فى مرحلة النوم الأولى ، أى فى بدايته عند مفارقة اليقظة وذهاب الاختيار فى الكلام والتعبير ولا يرى أنها تقع فى مرحلة النوم العميق . وهناك من علماء النفس المحدثين من يرى هذا الرأى ، أو يرجح أنها تقع قبل اليقظة ، والرأى الشائع عند علماء النفس ، هو أن النوم العميق لا وعى فيه ولا شعور بتاتا ، وإنما تقع الرؤى والأحلام كلها فى مرحلة الانتقال التدريجى إلى اليقظة ، ومن العلماء من يقسم النوم إلى مراحل ، قد تبلغ الخمس ، ويرون أن المرئيات الغيبية تقع فى المرحلة الرابعة منها ، التى تسبق المرحلة الأخيرة التى تتدرج فيها اليقظة . ويقرر الدكتور توفيق الطويل ، أنه من المستحيل القطع برأى حاسم فى هذا الموضوع(١٥) . ومن الأمور التى شغلت أيضاً بال الباحثين فى المرئيات الغيبية ، محاولة تصنيفها إلى رؤى كاشفة صادقة ، وأضغاث أحلام كاذبة مضللة .

تصنيف المرئيات الغيبية وتعليلها :

صنف الباحثون المرئيات الغيبية أثناء النوم ، إلى رؤى صادقة وأحلام كاذبة ، وذلك وفق خبرات الناس كبارا وصغارا ، وذكورا وإناثا ، فى كل الأزمنة وفى شتى الأمكنة ومختلف المجتمعات . واعتبر المسلمون الرؤى من وحى الله تعالى ، أو من إيحاء ملك مكلّف بها ، سماه أهل الشرع «صديقون» لصدق الرؤى التى يوحى بها ، بأمر من الله تعالى ، لكشف الغيب وما خبئ فيه ، للتحذير من شر آت أو مصيبة تحل ، أو للتبشير بخير مؤات ،والحث على صالح الأعمال ، التى نتيجتها الفلاح والفوز ، كما تنبئ بذلك الرؤى الصادقة . ومن هذا القبيل ما جاء فى القرآن الكريم من رؤيا إبراهيم أنه يذبح ولده (١٦) ، ورؤى يوسف وزميليه بعد ذلك فى السجن ، ورؤيا عزيز مصر ،(١٧) والرؤيا التى أراها الله تعالى نبيه ، بالإسراء والمعراج ، فتنة للناس(١٨) ، ورؤيا الفتح(١٩) ، واعتقاد المسلمين فى الرؤى الصادقات المبشرات ، قائم على ما ذكرناه من آى الذكر الحكيم ، وعلى ما جاء فى السنة المطهرة ، وذكرته أم المؤمنين عائشة ، إذ قالت : «أول ما بدئ به الرسول من الوحى الرؤيا الصادقة ، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح(٢٠)» . وعن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : «لا رسول بعدى ولا نبى ، وبقيت بعدى المبشرات .» قالوا وما المبشرات ؟ ، قال : «هى الرؤيا الصادقة ، يراها الرجل الصالح أو ترى له(٢١)» . وقال كذلك عن الرؤيا ، إنها جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة(٢٢) فهى على ذلك ، شاهد يدل على وجود النبوة .

ولكن هذا الحكم اسلامى شرعى بحت ، إذ الرؤيا الصادقة قد تقع للكافر ، وكذلك للفاسق ، والسكير ، وغير الطاهر ، والطفل من المسلمين ، فتكون صادقة أحيانا ولكنها ، فى هذه الأحوال ، لا تكون جزءا من النبوة(٢٣) . وإذا لم تكن كذلك ، فإن هناك تساؤلا يبدو معقولا عما إذا كانت الرؤيا ترتفع إلى مرتبة الولاية ، وهى

أقل درجة من النبوة ، أم أنها دون النبوة ، فتتوسط الولاية النبوة والرؤيا . وقد اختلفت الآراء بصدد هذا التساؤل . فهناك من المفكرين المسلمين من يعتقد بصدق الرؤيا ، كما يعتقد بصدق الوحى والنبوة والولاية . وهناك أيضا من ينكر الرؤيا الصادقة ، ولكنه يسلّم بالنبوة والولاية والوحى ، وهذا رأى أصحاب النزعة العقلية . وقد علل بعض المعتزلة هذا الرأى بفقد الإدراك فى النوم . وذهب نفر آخر منهم إلى أن الرؤيا إما أن تكون من الله ، أو من الإنســـان ، أو من أحاديث النفس ، وهى الأحلام ، التى يقال إنها خواطر تتمثل ببال النائم كالمرئيات عند اليقظان ، أو فعل الطبائع ، وبذلك لا تكون من قبل الله تعالى . ولذلك ينتهى الدكتور توفيق الطويل من هذه الآراء ، بقوله : «ومن هذا نرى أن إحاطة الرؤيا بقداسة دينية ، واعتبارها نموذجا للنبوة والولاية ، لم يمنع عنهـــا طعـن الطـــاعنين من المـــلاحدة والمـــؤمنين ، ومـــن العامة والعقليين ،rationalists على السواء [٢٤] .

ولكن الأغلبية الكبيرة من المفكرين المسلمين ، هم من الذين يعتقدون فى صدق الرؤى وعلاقتها بالوحى والنبوة والولاية ، سواء أكانوا رجال شرع ، أم متصوفين ، أم حتى فلاسفة ، وعلى رأسهم الكندى الذى فسر الرؤيا الصادقة بصفاء النفس ، وبعدها عن الأغراض التى تفسد قبول قواها ، وقد شاع هذا التفسير بين الصوفية ورجال الشرع بصفة خاصة ، ويتفق كل من الفارابى وابن سينا وابن رشد فى الرأى القائل ، بأن الوحى والرؤيا يحدثان عند اتصال النفوس الناطقة بعالم علوى فوق عالمنا ، فيحدث لها إشراقات على حقائق الكون المنبثة فى العـــالم العـــلوى ، وهذا الاتصال ممكن عن طريق المخيلة ، التى تقوى فى النوم ، إلى درجة تتمكن فيها عند بعض ذوى المواهب الروحية ، من الاتصال بالعقل الفعال الخالى من المادة ، فتأخذ عنه ما يفيض عليها من عالم الغيب[٢٥] . ولقد وقف هؤلاء المفكرون عن تتبع مسيرة أرسطو فى فكره فى المرئيات الغيبية : الرؤى والأحلام ، بعد أن ساروا وراءه شوطا طويلا ، وذلك لأنه اتخذ من الرؤى موقف المتردد فى التسليم بها ، وانتهى إلى رفضها رفضا قاطعا ولم يفرق بينها وبين الأحلام ، التى تتأثر بخواطر النفس وإحساسات الجسم . وقد كان فكر أرسطو هذا دعامة الفكر الحديث ، الذى أخذت فى نشره مدارس علم النفس والمدارس العضوية الحسية الحديثة ، وجعلها تتحد فى الجمع بين الاتجاهين النفسى والحسى ، بمعنى أن الأحلام تنشأ عن مؤثرات حسّية ، ولكنها تحاك من مكنونات النفس [٢٦]

وإذا كان المفكرون المسلمون ، قد أنكروا على أرسطو رفضه للرؤيا وصدقها ، فإنهم قد تأثروا برأيه فى المرئيات الغيبية ، بوصفها كلها أحلاما من صنع المخيلة ، وهذا ما أخذه عنه الكندى ، الذى رأى أن المخيلة كقوة تتوسط القوة الحساسة والقوة الناطقة ، أداة تحصل بها المرئيات من غير مادة، أى فى غيبة موضوعاتها عن الحواس، لأن المخيلة على عكس الحواس ، تقوى على تركيب الصور ، وبخاصة عندما تنشط أثناء النوم ودليل ذلك أن الإنسان كلما استوعبه التفكير فى موضوع ما ، وصرفه عن استخدام حواسه ، قويت مخيلته وصارت أنشط فى أداء وظيفـــتها ، وما النفس إلا طابع الصور التى تركبها المخيلة ، ومحل معانى الأشياء ، معقولة أو محسوسة . وقد شاع رأى الكندى عند مفكرى الإسلام فيما يتعلق بتعليلهم للأحلام الباطلة أى أضغاث الأحلام . ولقد عرف مفكرو الإسلام الكثير من الأصول التى قام عليها البحث النفسى فى الأحلام ، وفطنوا إلى علاقة الحلم

بنفسية الحالم وشخصيته ، فتمشوا بهذا مع أحدث وجهات النظر النفسية ، ولذلك أوجبوا على مفسر الأحلام ، أن يكون على اتصال بالحالم ، ليستعين به على فهم حقيقة رموز حلمه . وهكذا اتخذ الحلم أداة للكشف عن طبيعة النفس البشرية ، وما تخفى فى باطنها من عقد نفسية ، يكشف عنها الفحص العقلى أو التحليل النفسى ، بقصد علاج النفوس من عللها النفسية ، التى يكون الطب الجسمى قد حار فى علاجها . ولما كانت خبايا النفس البشرية تشتمل على شهوات جنسية مكبوتة ، فإن مفكرى الإسلام قد اعتبروا الأحلام ، التى تكون وسوسة نفس أو شهوة طبع أو تأثير مزاج ، أضغاث أحلام لا تستحق الاهتمام بها[٢٧] ، لأنها غير صادقة كالرؤى ، التى يعدونها من وحى الله مباشرة ، أو بوساطة ملك ، أو بروحانية النفس ، التى تجردت عن المواد الجسمية والاحساسات البدنية [٢٨] .

ويقوم التفسير الجديد للأحلام ، على أساس أنه ليس فيها خلق من عدم ، وأنها إنما تنبئ عن البيئة الثقافية ، التى ينشأ المرء فيها ، وتعبر عن غرائزه ، وقيمه ، وخبراته ، التى تستقر فى الحافظة أى مستودع ذكرياته ، التى كثيرا ما تكون منسية تماما . وكل المشتغلين ببحث الأحلام ، يؤكدون أن الحلم يدل على وجود حقائق وخبرات يجهلها الحالم فى يقظته ، ومن هذه الحقائق والخبرات ما يكون قد حدث فى طفولته فى الماضى البعيد . ويرى «فرويد» «أن أخطاء اللسان وزلات القلم وهفوات الذاكرة وما إليها ، كالأوهام المجسمة فى الأحلام ، مردها إلى علل دفينة فى النفس »[٢٩] وهذا ما يجعل اتصال معبر الأحلام بالحالم ضروريا ، ليقف على دقائق حياته ، ودقائق نفسه ، ولذلك كان التحليل النفسى الوسيلة المثلى لتحقيق هذا الغرض المعقد .

تعبير المرئيات الغيبية علم وفن :

يلاحظ فى كتاب الأحلام ، أن الدكتور توفيق الطويل يجعل عنوان الكتاب (الباب) الثالث . «علم التعبير» ، وهذا الباب نفسه يحتوى على فصلين ، عنوان أولهما : «علم التعبير عند رجال الشرع» وعنوان الثانى : «مكان المسلمين فى مجال التفكير فى فن التعبير» ، ثم يضع عناوين جانبية فى فصل «علم التعبير» ، ورد فى ثلاثة منها عبارة «فن التعبير» بينما جاء فى واحد فقط عبارة «علم التعبير»[٣٠]. وكذلك يوجد عنوانان جانبيان يحتويان على عبارة «علم التعبير» ، فى الفصل الذى خصص لفن التعبير . ولئن دل هذا الخلط على شئ ، فإنه يدل على تأرجح المؤلف فيما يتعلق بتعبير المرئيات الغيبية من الرؤى والأحلام ، أيعده علما أم فنا ؟ وذلك لأنه ، كفيلسوف ، يرى أن النظر العقلى ، هو أساس التفكير العلمى والفلسفى ، الذى يبنى على الخيال والإبداع ، اللذين يجعلان منه فنا . والمتصفح للفصل الأول من الكتاب (الباب) الثالث من كتاب الأحلام ، يجد فى وضوح لافت ، بعد عنوانين جانبيين فى أول الباب ، يحملان عبارة «فن التعبير» ، شرحا مبسطا لما أسماه «علم التعبير» يبين فيه أن تعبير الرؤى والأحلام ، علم له مقدمات . «جرى المصنفون على وضعها تمهيدا للجداول التى تتضمن أسماء الأشياء التى يحتمل ظهورها فى الرؤيا ، وما يراد بها من معان] . ولهذا وجب ألا يستفتى المعبر الجداول ، إلا فى حدود القواعد والقوانين ، التى رسمها هؤلاء المصنفون فى مقدماتهم ، وليس أمرها بالهين اليسير [٣١]

ويورد المؤلف رأى ابن خلدون ، فى أن للتعبير «قوانين كلية» تفسر بها المرئيات الغيبية فى المنام ، ورأى ابن سيرين ، الذى يقرر أن للتعبير أصولا ينبغى مراعاتها . ويذكر أيضا تعريفا من تصنيفات العلوم العربية والإسلامية ، وهو أن «علم التعبير هو معرفة الأمور الغيبية ، عن طريق التخيلات النفسانية التى تقع أثناء النوم . وهو يستلزم تفكير المرء فى الصور التى وعتها حافظته ، مما رآه فى رؤياه ، ثم محاولة إرجاعها إلى ما يشبهها ، من مدركات الحس متى وعاها من قبل ، ثم استخدام الخيال والذاكرة فى الانتقال من شئ إلى شئ موجب له ، إلى آخر مؤد إليه ، وهكذا حتى يهتدى آخر الأمر ، إلى أول شئ كان السبب فى تخيل هذه الصورة الأخيرة التى وقعت فى الرؤيا ، وبتجريد مدركات النوم عن الصور التى كساها فيها الخيال على هذا النحو ، يصل المعبر إلى حقيقة هذه المدركات[٣٢]» . ويستطرد المؤلف بعد ذلك فيذكر نماذج من قوانين علم التعبير ، ثم يعلق عليها بقوله : «وهذه النماذج يمكن اعتبارها قوانين عامة وقواعد كلية ، لا تقتصر على زمان ولا تتصل بمكان ، وهى كلها على اتصال بعضها بالبعض الآخر ، حتى لتؤلف كلا واحدا يبرر اعتبارها علما بالمعنى الحديث[٣٣]» .

وبينمــا يذكر الدكتور توفيق الطويل فى الفصل المشار إليه ، أن تعبير الرؤى والأحلام علم تتوافر له كل شروط العلم ، بوصفه قضايا واقعية ، مجزوما بها ، وذات دلالات تدل عليها ، لا يفعل ذلك فيما يتعلق باعتباره التعبير فنا له مواصفاته . ولكنه بدون قصد منه ، عندما ينتقــل إلى توضيـح ما اعتبره قانونا ثانيا لعلم التعبير ، يقول : «فإن الرمز الذى يمثل المعنى لا يظهر عفوا واتفاقا ، وإنما يقع المعنى للنفس ، فيتخير الخيال الرمز الذى يلائمه ، ويصب المعنى فيه ، وبهذا تقوم بين الرمز ومعناه صلة لا يستقيم بغيرها فن التعبير[٣٤]» ، ولما كان لم ينتبه إلى التناقض الذى وقع فيه ، بذكر «فن التعبير» فى سياق حديثه عن القانون الثانى لعلم التعبير فإنه لم يلحظ أن عباراته التى ذكرهـا ، تحمل فى طياتها تعريفا مقتضبا لفن التعبير ، الذى ينحصر فى «تخير الخيال الرمز الذى يلائمه ، ويصب المعنى فيه» ففى عملية التخير هذه ، يكمن ذكاء متقد ، وخيال مبدع ، وسعة اطلاع تكاد تتجاوز حدود التصور ، فإذا لم يسعف المعبر ذلك كله ، كان عليه أن يجتهد برأيه ، القائم من غير شك على صدق انطباعاته وفيض مشاعره ، فى تريث هادئ وتأمل عميق وتبصر شامل ، يمكن من الغوص على المعانى ، واقتناص الصحيح المناسب . هذا بالإضافة إلى ما يقتضية فن التعبير ، من قوة ملاحظة المعبر وسلامة تفكيره وخبرته بخفايا النفوس ، وإلمامه بشئون الحياة الاجتماعية فى شتى الثقافات ، وحفظه لكتاب الله وسنة رسوله ، ووقوفه على العلوم اللسانية وما انطوت عليه من ترادف الألفاظ واشتقاق الكلمات وتصريف الأفعال ونحو ذلك ، فضلا عن معرفته الواسعة بالشعر والنثر والحكم والأمثال والقصص والأساطير[٣٥] .

ولعل أطرف ما فى فن التعبير ، الرموز التى يراها النائمون ، من سابق مدركاتهم الحسية، وتمثل معانى تربطها بها صلة تشابه أو تضاد ، وتختلف دلالات الرمز الواحد منها ، فى الأمة الواحدة والملة الواحدة، باختلاف ثقافات الأفراد وأعمارهم وأنواعهم وأحوالهم المدنية ، وحرفهم ومهنهم ، كما تتغير هذه المعانى بتغير المجتمعات ، والمعتقدات الدينية . فرؤية الرمانة تفسر وفق مهنة الرائى أو وظيفته ، فهى فى يد الحاكم مدينة يفتحها ويستولى عليها ، وفى يد الناسك المتعبد كتاب يقرؤه ، وفى يد الأعزب امرأة يتزوجها . ورؤية الطين فى الهند محنة وبلية ،

وفى الجزيرة العربية يمن وبركة . ورؤية الحزن والبكاء فرح وسرور ، ورؤية الوداع تدل على التلاقى ، لأن قلب وداع ع ا د و ، ورؤية السيل عداوة وحرب ، فقد قال الشاعر : «فالسيل حرب للمكان العالى» . هذا ويدل البحر على الحاكم ، سلطانا أو ملكا ، وتدل الحية على العداوة . وكل هذه الرموز مما هو فى ذهن الإنسان مترسب . وهنا يكمن الفن فى المرئيات الغيبية ، إذ تمر بالرائى أو الحالم الأحداث ، فتترك فى ذاته اللاواعية آثارها ، وهو كالفنان تماما ، إذا هم بإبداع مرئيات غيبية ، استثار ما سبق أن مر به من ذكريات وصور ، وربما ثار هذا كله من تلقاء نفسه ، ثم ألف بين العناصر المناسبة لتكوين صورته الفنية الجديدة[٣٦] .

ولا زلت أذكر تلك القصة الطريفة عن الإمام مــالــك وابن سـيرين . فقد قال مالك لابن سيرين ، الذى ذاع صيته فى تفسير الأحلام فى عصره : «يا ابن سيرين ، اتخذ لك مهنة ، فما تفسير الأحلام بمهنة .» ولما كان ابن سيرين يجيد الحياكة ، فقد فتح محلا لحياكة الملابس ، ونفض يديه من تفسير الأحلام . وبعد ذلك بشهور رأى مالك فى المنام ملك الموت عزرائيل ، فارتاع وسأله متى يحين حينه ، فرفع عزرائيل ذراعه ، ووجه إليه باطن كفه ، فاردا أصابعها الخمسة ومفرقا إياها ، ثم اختفى . واستيقظ مالك على الفور ، وأخذ يفكر حائرا ، عما تعنيه إجابة عزرائيل الحركية ، التى تركزت فى الرقم خمسة ، وما إذا كانت تعنى وفاته بعد خمسـة أيام ، أو خمسة أسابيع أو خمسة أشهر، أو خمس سنين .ولما أعياه التفكير فى هذا الأمر الشاغل ، ذهب إلى ابن سيرين يرجوه تعبير رؤياه الشديدة الغموض والباعثة على القلق . وبعد أن عاتبه ابن سيرين ، أجابه قائلا : «إن هذه الإشارة من كفه ، ترمز إلى الأمور الخمسة ، التى سألت عن واحد منها ، التى لا يعلمها إلا الله سبحانه وتعالى ، والتى يعددها فى آخر ســورة لقمان ، فيقــول : إن الله عنده علم الســاعة ، وينزل الغيث ، ويعلم مافى الأرحـــام ، وما تدرى نفس ماذا تكسب غدا ، وماتدرى نفس بأى أرض تموت[٣٧] » . فشكره مالك واعتذر له ، وأباح له مزاولة مهنة تفسير المرئيات الغيبية من الرؤى والأحلام ، لما فى ذلك من نفع للناس ، بدون خروج على طاعة الله ورسوله .

ويختـتم الدكتـور توفيق الطويل كتاب الأحلام ، بفصل هام يبحث فيه مكان المسلمين فى مجال التفكير فى فن التعبير ، ويفتش عن أصول أفكارهم ومنابعها ، ويتوسم الآفاق المستقبلة القريبة والبعيدة . وهو بادئ ذى بدء ، يقرر أن أفكارهم تتوافق مع طبيعة التفكير الإنسانى ولا ترتبط بمكان أو زمان بعينه ، فيمثلها تقرير العلاقة بين الرموز ومعانيها أو بينها وبين أصحابها ، وهذا التفكير إنسانى عام كله ، وهذا ما جعل من التعبير علما ذا أصول . أمــا إذا جردت هذه الأصول وقواعدها ، من الرموز التى تفسرها والصور التى توضحها ، وما يؤيدها من استشهادات ، فعندئذ يمكن فصلها عن البيئة العربية وثقافتها ، ويصبح من الجائز التفكير فى مصادر غريبة تكون قد نبعت منها . وقد تبين من البحث الدقيق أن أهم المصادر التى قد أثرت فى تفكير المسلمين ، كان كتاب «أرطميدورس» بمقالاته أو أبوابه الخمسة التى نقلها حنين بن اسحق إلى العربية والتى ألبسها المؤلفون المسلمون ثوبا عربيا ونفثوا فيه روحا إسلامية ، وطعموه بعناصر الثقافة الفرعية فى كل بيئة محلية ، وشجعهم على ذلك أنه

كان يسلم بالرؤى الصادقة ، الموحى بها من الملأ الأعلى ، كما يهتم بالأحلام الصادرة من حياة النائمين اليومية التى تشتمل على أساليب معيشتهم ، وقيمهم ومعتقداتهم ، وعاداتهم وتقاليدهم ، وحرفهم ومهنهم ، وأدواتهم التى يستعملونها ، ومفرداتهم اللغوية ، وأمثالهم وحكمهم ، وأساطيرهم الشعبية(٣٨).

ويظهر الدكتور توفيق الطويل اهتماما عظيما بكشف النقاب عن مصادر «أرطميدورس» نفسه ، إذ يجد أن مؤرخى المرئيات الغيبية من الرؤى والأحلام ، يقررون أن آراءه لم تكن أصيلة ، وإنما اقتبسها من التراث الشرقى القديم : البابلى ، والهندى ، والمصرى ، وبذلك يكون المفكرون الإسلاميون قد استردوا كثيرا من تراثهم . وعلى أية حال فإنه لمن المؤكد أن ابن سيرين ، إمام المعبرين المسلمين ، لم ينقل من «أرطميدورس» شيئا ، لأنه توفى قبل ترجمة هذا الكتاب الأم ، بحوالى مائة عام(٣٩) ، والمعقول أن المفكرين المسلمين ، قد نقلوا عن ابن سيرين وعن «أرطميدورس» وعن آخرين ممن نقلوا عنه ، فضلا عن أفكار أسلافهم الخاصة ، منذ أول عهدهم بالحياة ، شأنهم فى ذلك شأن سائر الشعوب ، وكثيرا ما يشير إلى ذلك مؤرخو علم التعبير ، الذين أثبتوا أن التماس الرؤى بالدعاء إلى الإله الأعلى ، طريقة مصرية تشهد عليها أوراق البردى(٤٠) .

ومما يستحق الذكر أيضاً ، أن الرؤى والأحلام كانت حتى أواخر القرن التاسع عشر ، تعد مع العرافة والنجامة وكل ما يستجلى به الغيب من الخرافات ، التى كانت تشيع بين جماهير الشعب شيوعا واسع النطاق . ولا جدال فى أن «فرويد» هو أول من درس الأحلام دراسة منهجية تجريبية ، نشرت له فى مجلد ضخم بعنوان : تفسير الأحلام قبيل مطلع القرن العشرين ، كان عمدة المؤلفات فى المرئيات الغيبية ، وأحدث عاصفة عنيفة من النقد والتقريظ فى الوقت نفسه ، وأدى إلى بحوث شتى فيها ظهرت فى مئات المؤلفات بمختلف اللغات ، وكلها تخضع للفكر السيكولوجى الحديث ، الذى يعد «فرويد» رائده غير المنازع . فهو يرى أن الأحلام أعراض نفسية ، تستلزم دراستها منهجا موضوعيا ، للكشف عن مضامينها وعللها ومغزاها ، ومن ثم تكون علة المضمون الظاهر لكل حلم ، كامنة فى العمليات النفسية المستقرة فى اللاشعور ، فهى مصدره ، وبها يتسنى تأويله . وهكذا يستعين «فرويد» فى تفسير الحاضر بالماضى ، والظاهر بالخفى الذى طواه النسيان . أما اللاشعور الذى يركز عليه فى دراسته ، فمكتسب وليس فطريا موروثا، وقد كان التوصل إلى مغزى الحلم قبل ظهور كتابه أمرامتعذرا، إذ كان البحث عن ذلك ، يفتقر إلى منهج موضوعى يهدى إلى كشف المغزى . فلما اتجه «فرويد» إلى وضع هذا المنهج الذى جعل أساسه التداعى التلقائى الحر ، ورد الرموز إلى معانيها الخفية ، أمكنه تحويل التناقض الظاهرى فى الأحلام ، إلى اتساق منطقى يفصح عنه تحليل المضمون الصريح ، وكشف المغزى الحقيقى لكل ما يبدو فى الأحلام أعراضا مجازية مقنعة ، وهو تحقيق رغبة مكبوتة أو سافرة ، كثيرا ما يود صاحبها عدم الكشف عنها ، وبخاصة إذا كانت غير مباحة ، وهذا هو حجر الزاوية فى نظرية «فرويد» عن الأحلام ، وهى أنها تحقيقات مقنعة لرغبات مكبوتة وعزائم محبطة(٤١) . وقد أثارت نظرية «فرويد» بحوثا كثيرة ومتنوعة، أجراها العلماء المهتمون بالمرئيات الغيبية من الرؤى والأحلام ، وأدت إلى وجهات نظر شتى ، طوعت بدورها للبحث المنهجى الموضوعى .

وفى ختـام عرض هذه الدراسة الرائدة عن الأحلام والتعليق عليها ، أود أن أبرز حقيقة بالغة الأهمية وهى أنه ، على الرغم من انقسام المرئيات النومية الغيبية ، إلى رؤى روحانية صادقة ، وأحلام دنيوية مادية ، فإن الدكتور توفيق الطويل كان حاسما فى اختيار الأحلام عنوانا لدراسته المنشورة ، وبذلك كان صادقا مع نفسه ، فى ترجيح وجهة النظر التى ترى أن الرؤيا ليست وحيا إلهيا ، وهكذا نزعها من محيطها الغامض ، وأطلق العنان ، كفيلسوف باحث ، للنظر العقلى المجرد ، لدراسة ما استصوبت تسميته «المرئيات الغيبية» ، لأنها تشمل الرؤى والأحلام ، وما اختار هو أن يسميه أحلاما ، لأنه لا يفرق بين الرؤى والأحلام ، ويعتبرها كلها أحلاما ، ويقول فى حذر واستحياء ، أنه انتهى من بحثه ، «إلى مجرد الترجيح فى عدم اعتبار الرؤيا وحيا إلهيا ، وبذلك نزعناها من مجالها الشائك ... وهذا الترجيح لم نجد ما يبرر تحويله إلى يقين جازم[٤٢] ».

حواشى :

(١ ، ٢) توفيق الطويل ، الأحلام : دراسة للمذاهب الإسلامية – فلسفية وصوفية ودينية – فى موضوع الأحلام مع تتبعها إلى منابعها فى الدين والتراث اليونانى والشرقى القديم ، وبيان ما يقابلها عند المحدثين من علماء النفس – القاهرة، مكتبة الآداب ، ١٣٦٤ هـ – ١٩٤٥م ، ص. ص١٨ ، ١٩ .

(٣) أنظر الأحلام ، ص . ص ٢٢ – ٢٤ .

(٤) أنظر توفيق الطويل (١) العرب والعلم : فى عصر الإسلام الذهبى ودراسات علمية أخرى ، القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٨ .

(٢) فى تراثنا العربى الإسلامى ، الكويت ، عالم المعرفة ، ١٩٨٥ .

(٥) الأحلام ، ص ١١ .

(٦) أنظر الأحلام ، ص . ص ١٣ ، ١٧ .

(٧) الأحلام ، ص . ص ١٩٥ ، ١٩٦ .

(٨) أنظر **George G. M. James, Stolen Legacy : The Greeks were not the authors of Greek Philosophy, but the people of North Africa, commanly called the Egyptians**, San Francisco, Julian Richardson Associates Publishers, 1976 .

(٩) سعيد العزيز صالح ، الأسرة فى المجتمع المصرى القديم ، القاهرة ، المكتبة الثقافية ، ص . ص ٨ ، ٩ .

(١٠) الأحلام ص . ص ٣٠ ، ٣١ .

(١١) الأحلام ، ص ٣٢ .

(١٢) «سورة النبأ» ، الآيات ٩ – ١١

(١٣) انظر الأحلام ، ص . ص ٤٠ – ٤٤ .

(١٤) الأحلام ، ص ٥٥ – ٥٦ .

(١٥) أنظر الأحلام ، ص ٥٦ .

(١٦) «سورة الصافات» ، الآية ١٠٢ .

(١٧) «سورة يوسف» ، الآيات ٤ ، ٣٦ ، ٤٣ .

(١٨) «سورة الإسراء» ، الآية ٦٠ .
(١٩) «سورة الفتح» ، الآية ٢٧ .
(٢٠ ، ٢١) الأحلام ، ص ٩٣ .
(٢٢ ، ٢٣) أنظر الأحلام ، ص ٩٤ .
(٢٤) الأحلام ، ص ١٠٧ .
(٢٥) أنظر الأحلام ، ص . ص ١٢٨ ، ١٣٥ .
(٢٦) أنظر الأحلام ، ص . ص ٦٩ ، ٧٨ .
(٢٧) أنظر الأحلام ، ص . ص ١٢٠ ، ١٢١ .
(٢٨) أنظر الأحلام ، ص ١٢٥ .
(٢٩) الأحلام ، ص ١٥٢ .
(٣٠) أنظر الأحلام ، ص . ص ١٦٢ ، ١٨٢ .
(٣١) الأحلام ، ص ١٦٤ .
(٣٢) الأحلام ، ص ١٦٧ .
(٣٣) الأحلام ، ص ١٦٨ .
(٣٤) الأحلام ، ص ١٦٩ .
(٣٥) أنظر الأحلام ، ص ٧٣ .
(٣٦) أنظر الأحلام ، ص ١٤٦ .
(٣٧) «سورة لقمان» ، الآية ٣٤ .
(٣٨) أنظر الأحلام ، ص . ص ١٨٥ – ١٩٢ .
(٣٩) أنظر الأحلام ، ص ١٩٦ .

(٤٠) أنظر الأحلام ، ص ١٩٧ .

(٤١) أنظر الأحلام ، ص . ص ٢٠٨ – ٢١٣ .

(٤٢) الأحلام ، ص ٢٠ .

تحليل كتاب :

الحضارة الإسلامية والحضارة الأوربية

تأليف د. توفيق الطويل

د . عـاطـف العـراقى

تحتل الدراسات المقارنة مكانة كبيرة فى تاريخنا الفكرى الأدبى والفلسفى . ومما لا شك فيه أن هذه الدراسات تحتاج ممن يتصدون لها إلى جهد كبير وإطلاع غزير ، إذ أن الباحث فى هذا المجال لابد له وأن يتعرف على جوانب الاتفاق وجوانب الاختلاف بين مجالين يقارن بينهما وبحيث يبين لنا مدى التأثر والتأثير بين كل مجال والمجال الآخر .

من هنا كان ترحيبنا بالكتاب الذى صدر منذ أسابيع قليلة وهو كتاب : الحضارة الإسلامية والحضارة الأوربية .

لقد قام بتأليف هذا الكتاب الأستاذ الدكتور توفيق الطويل ، وهو من هو فى مجال البحث والاستقصاء والتحليل والموازنة والمقارنة . وحين يتصدى للتأليف فى هذا المجال ، فإنه كان يملك أدوات البحث التى تلزم الدارسين لهذا المجال . وقد سبق للدكتور توفيق الطويل أن قدم لنا العديد من الدراسات المقارنة ومن بينها كتاب : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، وكتاب قصة الاضطهاد الدينى بين المسيحية والإسلام ، وكتاب الأحلام ، وغيرها من كتب تكشف عن قدرة مؤلفها العلمية وقدمه الراسخة فى هذا المجال ، مجال البحث والدراسة . إنه يسير واثق الخطوة حين يكتب ويحلل ويوازن ، وواثق الخطوة يمشى ملكا .

والكتاب الذى بين أيدينا اليوم والذى نعرض لتحليله ونقده ، هذا الكتاب الذى تشرفت بالشكر الذى وجهه إلى فى الصفحات الأولى من هذا الكتاب ، هذا الكتاب يقع فى ١٧٦ صفحة ويتضمن مجموعة من الفصول والأبواب . وهو يعد ثمرة للقراءة المتصلة المستمرة من جانب الدكتور توفيق الطويل ، ثمرة للعديد من الأفكار التى

أشار إليها فى عديد من كتبه الأخرى والسابقة على هذا الكتاب ، ثمرة للتأمل الطويل ، ثمرة لنظراته الثاقبة المتأنية .

ونود أن نشير بإيجاز إلى موضوعات فصول وأبواب الكتاب ، وذلك قبل الشروع فى تحليلنا النقدى لبعض المجالات التى بحث فيها مؤلفنا الفاضل وأستاذنا القدير الدكتور توفيق الطويل .

عنوان الباب الأول : مقدمات علمية فى موضوع الحضارة . وينقسم هذا الباب إلى مجموعة من العناصر والنقاط ، من بينها الحديث عن نشأة الحضارة ونموها ، ودور المجتمع فى قيام الحضارة ، وتفنيد نظرية الأجناس ، ومواثيق السلام ومصيرها بين أوربا فى الغرب والمسلمين فى الشرق ، والمواثيق فى اتفاقية السلام مع المسلمين .

أما الباب الثانى فموضوعه الكشف عن مسيرة الحضارة الأوربية الحديثة .

وينقسم هذا الباب إلى أربعة فصول على النحو التالى :

الفصل الأول : أوربا فى عصر النهضة .

الفصل الثانى : مسيرة الحضارة الأوربية فى القرن الثامن عشر .

الفصل الثالث : مسيرة الحضارة الأوربية فى القرن التاسع عشر .

الفصل الرابع : مسيرة الحضارة الأوربية فى القرن العشرين .

هذا عن الباب الثانى بفصوله الأربعة والتى تنقسم إلى مجموعة من العناصر والنقاط سنقف عند بعضها بعد قليل .

أما الباب الثالث فقد انقسم إلى فصلين ، يدرس الفصل الأول مقدمات الحضارة الإسلامية ويحلل الفصل الثانى الحضارة الإسلامية فى عصرى الراشدين والأمويين .

وموضوع الباب الرابع ، مسيرة الحضارة الإسلامية فى العصر العباسى .

وينقسم هذا الباب إلى أربعة فصول على النحو التالى :

الفصل الأول : الحضارة الإسلامية فى عصر الترجمة من منتصف القرن الثامن حتى آخر القرن التاسع .

الفصل الثانى : الحضارة الإسلامية فى عصرها الذهبى فى القرنين العاشر والحادى عشر .

الفصل الثالث : تدهور الحضارة الإسلامية بالمشرق خلال القرنين الثانى عشر وما بعده .

الفصل الرابع : الموازنة بين الحضارتين الإسلامية والأوربية .

هذا عن الباب الرابع والذى يعد امتدادا للحديث عن الحضارة الإسلامية التى ركز عليها المؤلف ابتداء من الباب الثالث وعلى النحو الذى أشرنا إليه .

أما الباب الخامس والأخير من أبواب الكتاب ، فإنه يعد تعبيرا عن التقاء الشرق والغرب. إن عنوان هذا الباب هو : اللقاءات الحضارية بين الأوربيين فى الغرب والمسلمين فى الشرق .

وقد انقسم هذا الباب إلى أربعة فصول على النحو التالى :

الفصل الأول : انفتاح العالم الإسلامى على اليونان قديما .

الفصل الثانى : أوربا تنقل التراث الإسلامى فى صقلية .

الفصل الثالث : أوربا تنقل التراث الإسلامى فى بلاد الأندلس .

الفصل الرابع : أوربا تنقل التراث الإسلامى أثناء الحروب الصليبية .

هذه هى فصول الباب الخامس والأخير من أبواب الكتاب . ولم ينس المؤلف أن يذكر أسماء بعض المصادر والمراجع التى رجع إليها حتى تكتمل الفائدة من هذا الكتاب . والمصادر والمراجع التى ذكرها هى مجرد نماذج ، إذ أن الدكتور توفيق الطويل قد رجع إلى حشد كبيرمن المراجع والمصادر . إننى أعلم ذلك تماما وقد كنت على صلة به طوال قيامه بتأليف هذا الكتاب وكم تناقشنا فى العديد من الموضوعات والمسائل التى اهتم بدراستها بين ثنايا صفحات الكتاب ، وكانت مناقشاتنا تدور فى كثير من جوانبها حول العديد من المراجع .

واهتمام مؤلفنا الدكتور توفيق الطويل بذكر مصادره ومراجعه إنما يدلنا على موضوعيته فى البحث وأمانته العلمية والتزامه بالبعد الأكاديمى .

موضوعات كثيرة إذن تصدى مؤلف الكتاب لبحثها ودراستها وسبر أغوارها . وابتداء من مقدمة الكتاب ، نجد مؤلفنا حريصا على ذكر العديد من القضايا والآراء . إنه على سبيل المثال يشير إلى قضية التفرقة بين الشعوب ، أى القول بشعوب متحضرة وشعوب غير متحضرة، وهو يفند هذا الفصل بين الشعوب . إنه يقول : بسبب التقدم الحضارى (العلمى التكنولوجى) الذى حققته أوربا الغربية فى القرن التاسع عشر ، ذهب الباحثون من أهلها إلى أن الحضارة لا تضاف لغير الشعوب الأوربية ، فهى وحدها المجتمعات المتحضرة ، أما غيرها من شعوب الأرض فهى الشعوب المتوحشة أو البربرية أو غير المتحضرة . وفرق هؤلاء الباحثون بين هاتين الطائفتين من الشعوب على أساس من التقدم العلمى والتكنولوجى ، دون نظر إلى المعايير الأخلاقية أو الروحية . لكن الباحثين من الغربيين فى القرن العشرين قد عدلوا عن ذلك التصور ، فلم يعودوا يفرقون بين شعوب متحضرة وشعوب همجية غير متحضرة ، لأن مفهوم الحضارة ومفهوم التقنية (التكنولوجيا) قد تغيرا فى أذهانهم عن ذى قبل .... فالباحثون اليوم على اتفاق فى أن لكل شعب – همجيا متخلفا أو متمدينا متطورا حضارته (ص ٧-٨).

هذا ما يقوله الدكتور توفيق الطويل فى الصفحات الأولى من كتابه . وهو قول صحيح وإن كان يحتاج إلى مناقشة مستفيضة ، إذ أن رأى بعض الباحثين فى القرن التاسع عشر بصفة خاصة إنماكان يستند إلى التمييز بين الشعوب على أساس نظرية الجنس السامى والجنس الآرى، بمعنى أن العرب وهم من الجنس السامى ليس لديهم

القدرة على الإبداع والتفلسف وذلك على العكس من الجنس الآرى (الشعب الأوربى بصفة خاصة) ، إذ أن من ينتمون إلى هذا الجنس هم وحدهم لديهم القدرة على إبداع المذاهب الفلسفية .

وإذا كان المؤلف قد خصص الفصل الأول كما قلنا لدراسة المقدمات العلمية لموضوع الحضارة ، فإنه كان من المنطقى إذن – وهذا هو ما فعله المؤلف – مناقشة العديد من النظريات حول الحضارة وقيامها ، وهل يرجع قيامها إلى المجتمع ، أم يرجع قيامها أساسا إلى الفرد ، أم أن بناء الحضارة يعد تعبيرا عن مشاركة الفرد والمجتمع .

ولا يكتفى الدكتور توفيق الطويل بالحديث عن نشأة الحضارة من حيث أسبابها البشرية ، بل إنه يناقش الآراء حول الأسباب الجغرافية ، ويرد أيضا على آراء الذين يفصلون بين الشعوب فكريا على أساس نظرية الجنس السامي والجنس الآرى وذلك على النحو الذى سبق أن أشرنا إليه .

إنه يرد على من أرجعوا الحضارة أساساً إلى البيئة الجغرافية ، أى القول برد الحضارة والتقدم إلى المناخ المعتدل البارد ، والقول بأن جميع المناطق الحارة بالتالى سكانها متخلفون متأخرون . إن الدكتور توفيق الطويل لا يرتضى لنفسه هذا الرأى إنه يقول : الرأى عندنا أنه إذا كان من الحق أن يقال إن للبيئة والظروف الجغرافية أثرها فى دفع الناس إلى العمل ، أو إلى الإحباط أو التوقف عن النشاط البدنى والذهنى ، فإن من الحق كذلك أن يقال إن الظروف الطبيعية أو الأحوال الجغرافية ليست العامل الوحيد أو الأهم فى قيام الحضارة واستمرار مسيرتها ، إن فى العالم شعوبا تميل إلى التكاسل والاسترخاء طلبا للراحة وتلتمس لذلك عذرا فى الجو الذى لا يرونه فى بلادهم ملائما للعمل مغريا بالنشاط .... فليست ظروف البيئة الجغرافية هى العامل الأول أو الأهم فى نشأة الحضارة أو نموها ، وإن كان من الضرورى لمن يكد ويعمل وينتج أن يجد فى وطنه جزاء ملائما لعمله ومكافئا لنشاطه (ص ١٥ – ١٦) .

وينتقل بناء الدكتور توفيق الطويل بعد إثارته للعديد من القضايا والآراء فى الباب الأول من كتابه ، إلى الحديث عن مسيرة الحضارة الأوربية الحديثة وذلك فى الباب الثانى من كتابه .

ونود الإشارة إلى أن مؤلفنا له رؤيته الواضحة الدقيقة حول كل نظرية يعرض لها . نقول هذا سواء اتفقنا أم اختلفنا مع الدكتور توفيق الطويل حول رأى أو أكثر من الآراء التى يقول بها . إن شخصية الدكتور توفيق الطويل تظهر طوال صفحات كتابه من أولها إلى آخرها . فهو يحلل ويناقش ويوازن وهو يعرض الرأى أولا من جميع جوانبه ، وذلك قبل أن يتصدى بعد ذلك لنقده وبيان أوجه القوة وأوجه الضعف فيه . إنه لا يعتقد بآراء مسبقة ، بل إنه يعرض عرضا موضوعيا أمينا لكل رأى من الآراء حول النظرية التى يقوم بدراستها، ثم يأخذ بعد ذلك فى الانتقال من البعد الموضوعى إلى البعد الذاتى النقدى . ألم أقل لكم أيها القراء الأعزاء بأن الدكتور توفيق الطويل يتمتع بحضور دائم للشخصية .

لقد تحدث المؤلف فى الباب الثانى عن مسيرة الحضارة الأوربية الحديثة كما سبق أن أشرنا. وهو يهتم بدراسة الخصائص التى تميز الحضارة ، أكثر من إهتمامه بالتأريخ للحضارة فى كل عصور التاريخ .

فهو يعرض للإصلاح الدينى فى عصر النهضة والفلسفة وعصر الكشوف الجغرافية ، والفن وهكذا إلى آخر المعالم التى تميز عصر النهضة الأوربية .

ومؤلفنا فى مجال الدراسة المقارنة إنما كان يركز أساسا على فكرة التأثر والتأثير ويبين مزايا وعيوب النهضة الأوربية ويذكر العديد من الآراء حول هذا المجال الذى تصدى لبحثه .

فهو يقول فى الصفحات الأخيرة من الفصل الأول من هذا الباب : إن أغلب المحدثين من مؤرخى الفن يرون أن مفهوم عصر النهضة هو عصر الإنسانية ، تميزه روح جديدة تفيض بالحرية وشعور جديد بالفرد وواقعية جديدة فى تصور الطبيعة المحسوسة . أى إحياء الاهتمام بالإنسان فى حياته اليومية بعد أن كان عصر الإيمان ، العصر الوسيط ، يتوجه بالاهتمام إلى الجنة والجحيم والخلود ، ومن ثم كان الاهتمام بالزهد فى لذات الحياة ومباهجها ، فأصبح الاهتمام بالإنسان منكراً للزهد الذى ساد العصر الوسيط ، ومن هنا نشأ الاهتمام بطرق التفكير اللاهوتى والسلوك الدينى ، أما بالنسبة لعصر النهضة ، فقد نشأ بالنزوع إلى التحرر من السلطة الكنسية واعتبار النزعة الإنسانية أساسا للنهضة الفكرية والعلمية ... إن كثيرا من الباحثين المحدثين والمعاصرين يرون أن عصر النهضة هو الذى أمد عالمنا الجديد بأكثر مقومات حضارته الراهنة وكان مصدرا هاما من مصادر ثقافتنا ومدنيتنا فى عصرنا الحديث . وأصحاب هذا الرأى اعتنقوه بعد دراسة واعية متبصرة . (ص٤٢-٤٣) .

ويواصل الدكتور توفيق الطويل حديثه عن الحضارة الأوربية فيتحدث عن الانقلاب الصناعى العظيم (٤٦ - ٤٨) وعن عصر التنوير (من ص ٤٩ إلى ص ٥١) وعن الثورة الفرنسية (من ص ٥١ - ٥٣) .

فهو فى الصفحات القليلة التى كتبها عن عصر التنوير يحدد لنا أبرز خصائص دعوة التنوير عند أصحابها . إنها تعد حركة فلسفية تتميز بفكرة التقدم ورفض الثقة بالتقاليد ، والإيمان بالعقل والتفاؤل بالمستقبل . وكان رواد حركة التنوير يؤمنون بأن العلوم الطبيعية والرياضية تنمو وتتقدم ، وأن تطبيق دراستها عمليا يؤدى إلى ما نسميه بالتكنولوجيا التى تعد قوام الحضارة حتى أيامنا الحاضرة .

وإذا كان الدكتور توفيق الطويل قد تحدث فى الفصل الثالث من الباب الثانى عن مسيرة الحضارة الأوربية فى القرن التاسع عشر ، وتضمن حديثه الإشارة إلى أظهر معالم الانقلاب فى ذلك القرن وأسبابها ، فإنه كان باستمرار يبين لنا مزايا التقدم التكنولوجى الحضارى وعيوبه . إنه يتحدث مثلا عن أثر المخترعات الحديثة فى الصناعة وينتقل من الحديث عن الجوانب المزدهرة إلى الكلام عن سلبيات الانقلاب الصناعى فى ذلك القرن ، هكذا يشعر القارئ بمدى الجهد الذى قام به مؤلف الكتاب فى دراسة العديد من الحجج المتعارضة . وفى دراسته للحضارة الأوربية فى القرن العشرين ، يعرض علينا آراء من أنكروا وجود فكرة التقدم فى مسيرة الحضارة الغربية عن طريق تأكيدهم على أن هذه الحضارة قد شاخت وفقدت حيويتها وإمكاناتها وأعوزتها الروح التى تمكنها من الصمود للتحديات ومواصلة السير فى طريقها لأنها أخذت تنهار وتميل إلى الزوال .

ولكن الدكتور توفيق الطويل وهو يعرض علينا آراء المتشائمين من مسيرة الحضارة الغربية ، فإنه يذكر لنا آراء من يدافعون عن الحصارة الغربية . فهو يقول : إن تيار التشاؤم من حاضر الحضارة الغربية ومستقبلها ، لا يمنع من القول بأن بين أئمة الفكر المعاصر من يشيدون بتلك الحضارة ويرفعونها فوق كل ما سبقها من حضارات وفى مقدمة هؤلاء الفيلسوف الإنجليزى الفريد نورث هوايتهد ومن ذهبوا مذهبه ، بل إن من المعاصرين من أوساط المثقفين وعليتهم من الأوربيين برغم علمهم بنقائضها من لا يزالون فخورين مزهوين بحضارتهم التى يرونها المثل الأعلى لكل شعب يتطلع إلى التحضر . (ص ٧٤ - ٧٥)

وإذا كان الدكتور توفيق الطويل قد غلب على دراساته فى الباب الأول والباب الثانى الحديث عن الحضارة الأوربية على النحو الذى أشرنا إليه ، فأنه يركز فى الباب الثالث والباب الرابع من كتابه على الحديث عن الحضارة الإسلامية العربية ، إن مؤلفنا يثير العديد من القضايا والآراء أثناء دراسته للحضارة الإسلامية العربية . إنه يبين لنا حين يسأل : الحضارة إسلامية أم عربية ، إن الحضارة التى نحن بصددها تعد حضارة عربية إسلامية . إنه يقول : كان الإسلام فى بدايته حضارة عربية ، والمسلمون هم العرب واللفظان مترادفان ، ومن أجل هذا أمر عمر بن الخطاب بإخراج غير المسلمين من جزيرة العرب ، فأصبح جميع أهلها مسلمين أى عربا . وقوام الإسلام هو القرآن وقد نزل بلغة العـرب ، وعندما تغلب الصحابة على دولتى الروم والفرس كانوا يعتقدون أنه لا يسود إلا العـرب . (ص ٨٤) .

ويكشف لنا الدكتور توفيق الطويل عن دعوة الإسلام إلى العلم والنظر العقلى (ص٨٧-٩٣) ودعوته إلى القيم الأخلاقية العليا (ص ٩٣- ٩٧). وكلام المؤلف عن هذين الجانبين وغيرهما فى كتابه يكشف عن اتساقه مع ما سبق أن تحدث عنه فى دراسته للحضارة الأوربية . فالحضارة لا تقوم بدون معايير خلقية انسانية عقلية .

وإذا كان الدكتور توفيق الطويل قد ركز فى دراسته للحضارة الغربية كما سبق أن أشرنا على بيان خصائص تلك الحضارة ، فإنه فى دراسته للحضارة العربية الإسلامية يفعل نفس الشئ . إن هذا يعد واضحا تمام الوضوح وخاصة فى الفصل الثانى من الباب الثالث والفصل الأول والثانى من الباب الرابع . وهو يركز على قضية الترجمة التى على أساسها قدم لنا العرب العديد من المعارف الطبية والفلكية والرياضية والعلوم المنطقية والفلسفية .

وقد كان بودنا أن يتوسع المؤلف فى دراسته للعديد من القضايا وبحيث يقف وقفة أطول ، وقفة شاملة وخاصة أن دراسته لبعض الموضوعات لم تتعد أكثر من بضعة سطور أو صفحات ، ولكن يبدو أن اتساع موضوع الكتاب قد جعل مؤلفه يشير مجرد إشارات سريعة إلى بعض الجوانب رغم أنها كانت تحتاج كما قلنا إلى دراسات كثيرة مطولة . ولا نود الوقوف طويلا عند بعض الآراء الجزئية التى ذهب إليها أستاذنا توفيق الطويل ونختلف معه فيها ، من بينها ذهابه إلى أن حضارة العصر العباسى كانت مجرد امتداد وتطوير لحضارة الأمويين (ص ١١١) ، إذ نعتقد من جانبنا أن الترجمة فى العصر الأموى كانت بطريقة بدائية ولم تزدهر الترجمة حقيقة إلا فى العصر العباسى . وأيضا قول المؤلف بأن كتاب القانون فى الطب أشهر من كتاب الرازى ، إذ نعتقد من جانبنا أن أبا بكر الرازى فى طبه يفوق كثيرا ابن سينا .

وإذا كان الدكتور توفيق الطويل قد أشاد بالعديد من العلوم التى قدمها العرب ، إلا أننا نعتقد من جانبنا أن هذه العلوم قد غلب عليها الجانب الكيفى وليس الجانب الكمى ، ولذلك قدر لها أن تمثل مرحلة معينة محددة ولم يقدر لها التأثير فى العلوم التجريبية فى عصرنا الحديث . وويل للناس كما يقول طه حسين أن يلجأوا إلى طب ابن سينا وتذكرة داود وبحيث يفضلون هذا النوع من الطب على الطب الحديث . ولابد أيضا أن نضع فى اعتبارنا أن العلوم العربية وقد قامت فى أكثر جوانبها على نظرة العناصر الأربعة عند أرسطو لا تمثل الآن إلا نوعا من التراث ، مجرد تراث ، أى يدخل فى إطار تاريخ العلوم ولا يؤدى إلى التقدم العلمى بمعناه الحديث .

يضاف إلى ذلك أن الدكتور توفيق الطويل حين عقد فصلا عن تدهور الحضارة الإسلامية بالمشرق خلال القرنين الثانى عشر وما بعده ، فإن هذا الفصل قد جاء موجزا إلى حد كبير إذ أن هذا الفصل لم يتعد صفحتين من كتابه . وكان من الأفضل الوقوف طويلا عند هذا الجانب وخاصة إذا وضعنا فى اعتبارنا أن الحضارة العربية كانت لها سلبيات كثيرة جدا ، وإذا كانت توجد لها مجموعة من الإيجابيات ، فإن أكثر تلك الإيجابيات إنما كان سببها اعتمادها على العلم اليونانى ، أى أن أكثر إيجابياتها إنما جاءها من الخارج أساسا وإلا كيف نفسر عدم وجود علوم عربية إلا بعد ازدهار حركة الترجمة ، تلك الحركة العظيمة التى عن طريقها عرف العرب علوم الشعوب الأخرى .

بيد أن هذه الأوجه من النقد من جانبنا لا تقلل من أهمية الباب الثالث والباب الرابع من أبواب كتاب الدكتور توفيق الطويل ، وإن كنا ننتظر من أستاذنا توفيق الطويل إدانة بل تجريم الكثير من المواقف التى تعد تعبيرا عن خنق حرية الفكر واضطهاد التفكير والمبالغة فى التصفية الجسدية لأناس يقولون بأفكار ويدافعون عنها . وهل من المعقول أن نلجأ إلى لصق تهمة الكفر والإلحاد بأناس كبار من أمثال الحلاج والسهروردى وهما من أعظم صوفية الإسلام. ومهما يكن من أمر فإن حديث الدكتور توفيق الطويل عن هذه الأحداث يعد معبرا عن جانب إيجابى ، إذ أن الدكتور توفيق الطويل وهو المفكر العقلانى لم يدافع عن هذه الاضطهادات التى تمت تحت ستار الدين .

أما الباب الخامس فهو يعد كالفصول الأخرى من الكتاب ، هاماً فى موضوعه . إنه يكشف عن اللقاءات الحضارية بين الأوربيين فى الغرب والمسلمين فى الشرق . إن هذا الباب يعد تأكيداً على الفكرة التى يؤمن بها الدكتور توفيق الطويل وهى أن الحضارة لا وطن لها ، بمعنى أنه من غير الصواب قصر الحضارة على شعب دون شعب آخر وإذا كان الدكتور توفيق الطويل قد وجه نقده إلى نظرية الأجناس فإنه كان من المنطقى والمناسب إذن أن يكشف عن انفتاح العالم الإسلامى على الأمم ذات الحضارات القديمة كاليونان ، وفى نفس الوقت يكشف عن انفتاح أوربا على الحضارة الإسلامية فى صقلية وعلى الحضارة العربية الإسلامية فى بلاد الأندلس ، بالإضافة إلى كشفه عن كيفية اتصال بعض الدول الإسلامية بالحضارة الأوربية فى العصر الحديث .

وعلى الرغم من إن بعض الموضوعات التى تدخل فى إطار هذا الباب كانت تحتاج إلى وقفات طوال ، إلا أن الشئ الذى يحمد لمؤلفنا الدكتور توفيق الطويل هو أنه كعهدنا به دائما يعد معبرا عن نزعة متفتحة ، نزعة تنويرية.

إنه رجل يعيش فى القرن العشرين ، قرن العلم والعقل ، ولهذا فإنه منذ الصفحات الأولى من هذا الباب يدافع عن الترجمة ولا يقع فى أخطاء القائلين بالغزو الثقافى .

إنه على سبيل المثال حين يتحدث عن الترجمة يقول : الأصل فى الترجمة أنها نزوع طبيعى عند الإنسان إلى كشف مجهول ، فإن وفق إلى ذلك لذ له أن يطلع عليه غيره من الناس . ولهذا فإن المتزمتين الذين أشفقوا على قيمهم الدينية أو أعرافهم الاجتماعية فى التراث الوافد الدخيل ، كثيرا ما هاجموا الترجمة وأصحابها فى غير رفق ، .... ومن الضلال ما ينتاب بعضنا من ذعر مما يسمونه بالغزو الثقافى ظنا منهم أنه يعنى نقل المذاهب الهدامة والترويج لموبقات وإشاعة الخمر والمخدرات والشذوذ وما يتبعه من الشهوات والنزوات وغير هذا مما يهدم قيمنا الدينية وأعرافنا الاجتماعية . ومناقشة مثل هذا العبث مضيعة للوقت وامتهان للعقل . (ص ١٤٣) .

هذه كلها جوانب إيجابية نجدها فى كتاب الدكتور توفيق الطويل : الحضارة الإسلامية والحضـارة الأوروبيـة (دراسة مقارنة) . وهذه الجوانب التى يدعو إليها الدكتور توفيق الطويل تجعلنا نقدر الجهد الذى قام به تقديرا بغير حدود . إن الدكتور توفيق الطويل هو العالم الذى يملأ أرض الفلسفة نورا ومعرفة . وكم أثار فى كتابه العديد من القضايا . كم قال بالعديد من الآراء التى تكشف كما قلنا عن تأمل دقيق ونظرات ثاقبة . وقد جاء كتابه هذا تأكيدا للقيم التى آمن بها أستاذنا الكبير طوال حياته ، وكشف عنها فى العديد من كتبه التى قدمها إلى مكتبتنا العربية . ومن حقنا أن نفخر بعالمنا الكبير توفيق الطويل ومن واجبنا دراسة أفكاره التى قال بها سواء فى كتابه الذى بين أيدينا اليوم أو فى بقية كتبه الفلسفية والعلمية .

تحليل كتاب
جون ستيوارت مل لتوفيق الطويل

د . وليـــم فـــرج

يبدأ المؤلف الكتاب بالحديث عن روح العصر تلك التى سادت انجلترا فى القرن التاسع عشر والتى لم تلبث أن تحولت من ثورة صناعية عارمة الى حركات اجتماعية وتيارات سياسية واتجاهات اقتصادية وفتوحات علمية ومذاهب فلسفية - وما تلا ذلك من تطورات ظهرت فى الحياة الإنجليزية العامة . كما أن كل هذا ساير الحركات الأخرى ، التى ظهرت فى شكل نظريات اجتماعية واقتصادية مثل نظرية الاشتراكيين التى جاء بها «اوين» كذلك ما تمثل من فتوحات فى العلم وتطبيقات نظرياته ، واتجاهات الفلسفة ومذاهبها وظهر العديد من الأدباء والروائيين المعروفين . وفى الفلسفة تضاربت مذاهبها واستمر الجدل بينها ، فظهرت النزعة الحسية واتجاهاتها المادية الخالصة كذلك ظهر ما أنكر تلك الاتجاهات واستعان بالفلسفة الالمانية لإقرار (مثالية) روحية معارضة . كما استعار البعض من فلسفة الألمان أسلحة جديدة تقلدوها مما ساعد على نشأة مذاهب رومانسية وروحية ودينية وكان إلى جانب هذا الصراع المحتدم ، للعلم نصيب أوفى فى خدمة الثورة الصناعية إلا أن العلم هنا تميز بتخصص العلماء فى مختلف فروعه وتفرغهم له . وشجعهم على ذلك الحكومة واهتمت بهم الصحف والمجلات . كذلك نشأ « المجمع البريطانى لتقدم العلم » عام ١٨٣١ فظهر العلماء من أمثـال (داروين) فى علـم الحـــياة ، (هـــرشل) فى عـلم الفلك - كذلك ظـــهر فى عـــلـــم الطبيـــعـــة (فراداى) وفى الكيمياء (دالتون) و (دايفى) وغيرهم .

وقد ولد (جون ستيوارت مل) (١٨٠٦) فى مطلع هذا القرن فى محيط كل تلك الأحداث وساهم بقلمه ولسانه فى تياراته وحركاته ، « وأمطر قراءه وابلاً من المقالات التى أيد فيها رهطاً من ساسة عصره الذين دانوا بنفعية بنتـام وأبيه جيمس - هـم الراديكاليون الفلاسفة (ورسم لهم فى مقالاته خطة حركاتهم ووجه بها

نشاطهم ، وأفاض فى المطالبة بتعديل النظم النيابية لتفادى عيوبها ورفع نظامها ، وأسهب فى تأييد الأوضاع السليمة وإقرار المبادئ القومية ومباشرة الإصلاح الاجتماعى ، وربط بين تفكيره النظرى وروح عصره ، فأنشأ فلسفة خلقية قوامها المبدأ النفعى الذى أنشاءه أستاذه بنتام ، ودعا فيه إلى العمل على « تحقيق أوفى مقدار من السعادة لأكبر عدد من الناس » ووضع منطقا استقرائيا أوجب فيه على المشتغلين بالبحث العلمى أن يصطنعوا الملاحظة والتجربة فى دراسة الظواهر الحسية ، ابتغاء الكشف عن حقيقتها ومعرفة عللها ومعلولاتها ، فكان بهذا أول رائد وضع قواعد البحث العلمى ، وبشر بإخضاع العلوم الأدبية والعقلية لمناهج البحث التجريبى ، كما كان ابن عصره وبيئته مصلحاً اجتماعياً وفيلسوفاً نظرياً .

وقد تناول المؤلف بعد ذلك ، الجزء الأول من سيرة (جـون ستيوارت مل) وكيف كـان أبـوه من مريدى (جيرمى بنتام) وهكذا أصبح لهذا الفتى مصدرين لإثراء فكره ، والده وبنتام مما ساعد على تأثره خاصة واشتراك بنتام ، فى تربية وتنشئة (جون) .

وفى المرحلة العمرية الأولى والتى قدرها بأنها خمسة عشر ربيعاً حصل (جون ستيوارت مل) من ألوان المعرفة مامكنه بعد ذلك من أن يحتل بفلسفته مركز الصدارة فى قيادة الفكر وتوجيه الإصلاح فى أمته . كذلك كان الجو العقلى الذى نشأ فيه مساعداً له لأن ينهل العلم مبكراً وأن يسبق أقرانه فى السس وينضج قبل أوانه – وقد قيل عنه إنه شرع فى تعلم اللغة اليونانية القديمة وهو ابن ثلاث سنين – كذلك أنه قرأ وهو فى الثامنة من عمره (هيرودوتس) وست محاورات من أفلاطون – كما قرأ بعد ذلك لـــ (هومير) و (تيوكيديوس) وبعض أجزاء من (سوفوكليس) وغيره . كما يقال أنه فى سن الحادية عشرة اطلع على كتاب (الخطابة) لأرسطو – كذلك تعلم علم الحساب وقرأ بعد ذلك كثيراً مما كتب (فرجيل) و (هوراس) و(البيفى) و (شيشرون) . ثم اتصل ببعض المؤلفات التى وضعت عن العلوم الطبيعية التجريبية خاصة فى الكيميـاء . كمـا أنه قرأ (هيوم) و (روبريشون) و (جيبون) وغيرهم – كذلك قرأ الكتب التى تصور نضال المغامرين والبحارة والمكتشفين مثل (روبنسون كروسو) و (ألف ليلة وليلة) و (دون كيشوت) وكثير غيرها .

بعد ذلك درس الاقتصاد السياسى – أما فى الثالثة عشرة والرابعة عشرة من عمره فقد عاد واقتحم معقل الفلسفة التى دخلها من أقرب أبوابها ، فدرس الكتب الأربعة الأولى فى منطق أرسطو – واطلع على منطق المدرسيين بعده ، كما قرأ أفلاطون وراقه منهجة الفلسفى .

وقد اتسم تعليمه الباكر على نحو يتسم بالصراحة والتزمت ، واحتمل أبوه الكثير فى المساعدة على تعلمه والذى يرى فيه وفى العلم « أن قيمته مرهونة بمدى تأثيره فى قوى الإنسان وتوجيهه لتصرفاته ، أما حشو الذهن بالمعلومات والحقائق فعبث لاطائل تحته ولا جدوى من ورائه » . وقد صـــرح فيلسوفنا أنه لـم يتزود بثقـــافة دينية ولا يذكر عنه أنه كان يتردد على الكنيسة .

وقد زار الفيـ ـ ـ ـ فى سن مبكر أيضاً فرنسا التى قضى بها عاماً تعلم فيها الفرنسية وتنفس فى فرنسا جواً من الحرية البهيجة التى كان يفتقدها فى وطنه وفى فرنسا أيضاً اتصل بالأحرار من الفرنسيين مما هيأ له الطريق

لمعرفة السياسة الفرنسية وبالنسبة لألمانيا فلم يشرع هذا الفيلسوف فى دراسة لغتها إلا متأخراً بل لم يقدر له أن يتعمق دراسة آدابها وفلسفتها طوال حياته مما جعله يجهل الكثير عن الفلسفة الألمانية الخصبة وهو فى هذا يعترف بأنه لم يقرأ (كانط) ولا (هيجل) ولا غيرهما من أتباع الفلسفة المثالية ، وإنما اتصل بفلسفتهم عن طريق شراحهم من الانجليز – وإن كانت هذه الفلسفة قد أثرت فيما بعد فى مذهبه .

وفى سن السادســـة عشرة بدأ (مل) يتزعم أقرانه ويحتل مكاناً ملحوظاً من نفوس عارفيه ، وشرع فى مزاولة الكتابة ، ثم التحق الفتى بكلية ترينتى بجامعة كمبردج والتى التف حوله فيها نفر من خيرة الأقران فألف منهم جمعية تدعو الى المذهب النفعى وتبشر به . إلا أنه قطع دراساته الجامعية وعمل كاتباً فى شركة الهند مما يسر له الاتصال بالناس ومعرفة رجـــال الأعمال . ثم اتصل بالحركات السياسيـــة التى عـــاصرتـــه داخـــل حـــدود وطنـــه وخارجها « وشارك فى تأييد ما أعجبه منها بقلمه ، وانتصر لحرية الفكر وحرية التصرف وأفاض فى تزكيتها وكتب فى مجال الإصلاح الاجتماعى وأطال فى تأييده ، وبشر بفلسفة خلقية كانت مثاراً لتطاحن المؤيدين والمعارضين ، واقتحم ميدان المنطق ووضع فيه أبحاثاً أصيلة مبتكرة ، وكان بهذا وبغيره مثالاً يضرب فى القدرة على الجمع بين النظر والعمل » .

وبدأ وهو فى السادسة عشرة من عمره يكتب مقالات يدافع عن المذهب النفعى ويشهر بخصومه وساهم فى كتابة مقالات عديدة أخرى فى الكثير من المجلات . وفى العشرين أصابته أزمة نفسية حادة كان لها أبلغ الأثر فى حياته المقبلة إذ تعلم منها درسين كان لهما أبلغ الأثر فى فلسفته بعد ذلك وهما : إن من الضلال أن تكون السعادة غاية (مباشرة) أو شعوراً بها كما أنه تعلم خطر الوجدانات والمشاعر فأكد بعد ذلك فى مذهبه الأخلاقى والسياسى ضرورة العناية بتربيتها . وقد تكونت جمعية للمناظرات على نمط «جمعية ادنبره للنظر العقلى » وكان (مل) أنشط أعضائها وأظهرهم قدرة وكفاية مما ساعده أن يتعلم كيف يتحدث فى طلاقة ووضوح .

وفـــى هـــذه الآونة الأخيرة من حيـــاته خضع لتأثير المذهب الوضعى الذى نادى به أتباع (سان سيمون) ١٨٢٥ ، واستبد به الإعجاب بهذا المذهب الذى يتطلع إلى إعادة تنظيم المجتمع عن طريق العلم الذى يقضى على الفوضى ويدعم كيان المجتمع .

وقد هزت الثورة الفرنسية فيلسوفنا وعاود الاشتغال بالصحافة بضع سنين وفيها وضع فلسفة تنبع من النفعية القديمة الحامدة المتزمته وتصب فى مذهب شامخ يسمو عليها .

وفى هذه الفترة أيضاً كان مذهب (اوجست كوت) فى الفلسفة الوضعية قد أخذ يفشو بين الانجليز وبعد أن قرأ فيلسوفنا مجلدين من مجلدات كونت فى الفلسفة الوضعية ازداد إيماناً بالفلسفة الوضعية وجد فى التبشير بها بين قومه كما راسل (كونت) كمعجب به ، رغم مخالفته له فى بضع مسائل ، وقد شاركه فى الاعتقاد فى ديانة للإنسانية تأخذ مكان اللاهوت الذى يعرقل تقدم المجتمع ومن ثم حقت مهاجمته ووجب العمل على تقويضه .

وقد كانت حياة (مل) حافلة بالإنتاج العلمى المتصل ، وبعد إحالته على المعاش اتصلت عنده حياة التحصيل والبحث . ووضع بحثاً فى « مذهب المنفعة العامة » ثم وضع كتابه فى «تمحيص فلسفة السير وليم هاملتون» والذى فيه هدم فلسفة الحدسيين وأقام دعائمه التجريبية .

وهكذا عاش (مل) فى جو حافل بالنشاط ، الا أن استغراقه فى العمل هد بنيته وأتلف صحته وإن كان الضعف الذى اعتراه لم يعقه عن مواصلة نشاطه حتى وافته منيته فى الثامن من مايو ١٨٧٣

* *

أما عن اتجاهات فكر (مل) فى السياسة والاجتماع ، فيقول الكاتب عنه أنه تسلم القبس من يد بنتام ، وحمل الأمانة الكبرى بعده ، وجعل المبدأ النفعى أساس دعوته الى الاصلاح الاجتماعى والسياسى ، وأن تطور هذا المبدأ على يده واتسعت آفاقه . وكان قصد (مل) من ذلك ابتغاء تحقيق السعادة للناس والتى اعتنقها معه رهط من الفلاسفة الراديكاليين واستعانوا بزعماء حزب (الهويج) وطالبوا باصلاح شامل يحقق مطالب الشعب وآماله . وقد تحقق لهم بصدور أول قانون للاصلاح النيابى . وتطلع النفعيون من الراديكاليين بعد ذلك إلى الظفر بنصيبهم من ثمار الانتصار ، وبدت طلائع هذا بدخول الكثيرين منهم أول برلمان عقب هذا الاصلاح . ولقد تبنى (مل) قضية حزب الراديكاليين الفلاسفة وانتصر لحركتهم وأيد نشاطهم وأذاع عدة مقالات فى بعض المجلات وأصبح الناشر الحقيقى لمجلة London Review واندمجت معها مجلة أخرى ، وباشرت هذه المجلة الحديثة التبشير بمبادئ الراديكاليين الفلاسفة حتى كان إخفاقها مثلها مثل الحزب نفسه الذى توقف نشاطه بعد ذلك واختفى من مسرح السياسة الانجليزية الى حين .

وكانت المقالات التى أذاعها (مل) فى الصحف لتأييد الحركة التى نهض بها الراديكاليون الفلاسفة ، تهدف الى غرضين : أولهما التبشير بفلسفة راديكالية أوسع من فلسفة بنتام النفعية أفقاً وأنجح منها فى إسعاد المجموع ، على أن تحتفظ مع كل هذا بما تتضمنه الفلسفة البنتامية من مزايا ومحاسن – وقد انتهت به هذه النزعة الى إثارة الضيق فى نفوس النفعيين المتزمتين من الراديكاليين وغيرهم . وثانى الغرضين اللذين جاهد (مل) لتحقيقهما هو أن يدفع الراديكاليين الى تكوين حزب قوى يعتنق مبادئ نظرية سليمة ويناضل للافادة منها فى دنيا الواقع . « واذا كان فيلسوفنا قد اخفق فى تحديد الغرضين ، فإنه خليق بثواب المجاهد الذى أخلص الايمان بمبادئه ، واستمات فى سبيل الدفاع عنها ، وكابد من أجلها فوق ما تحتمل طاقته من الوان المتاعب ، ولايضيره أن ينتهى نضاله الى إخفاق ، فإن انتصاره كان مرهونا بظروف واعتبارات لا يملك الهيمنة عليها والتحكم فيها ، فوق أن النصر لا يجعل الجهاد الأمين اخلق بالتقدير وأجدر بالتمجيد ، وإن زاده فى أعين الناس تألقاً ولمعاناً » .

وكان (مل) يجرى على سياسة واحدة فى معالجته لأمور أمته ، أو شئون غيرها من البلاد ، إنها سياسة تقوم على الاصلاح الاجتماعى وتوكيد مبادئ الحرية ، وتهدف آخر الأمر الى اسعاد البشرية ، وسيان بعد هذا ان يخطئ فى معرفة السبل المحققة لهذه الأسباب أو يصيب . ولقد فطن (مل) الى أن تغيير النظم لا يكفل رقى المجتمع ما لم تتغير نفوس أفراده وعقولهم ، ويحرص على كفالة شخصياتهم وإنماء النزعة الفردية عندهم ، ويكون

هذا عن طريق التربية الصالحة والتعليم الناجح ، وأحسن مدرسة يتلقى الإنسان فيها ما ينمي شخصيته ويقوى فرديته هي دنيا الواقع ، يضرب في زحمتها ويقاوم امواجها وتياراتها ، ويفيد من تجاربها وخبراتها إلا أنه عدل من نزعته هذه فيما بعد معتقدا أن هذه الفردية إنما تستند الى الأنانية الخالصة ، وجاهر بأنه مع اعتقاده بأن مصلحة المجموع تتضمن مصالح كل فرد من افراده ، يرى أن على الفرد – عند الموازنة بين مصلحته ومصلحة الآخرين – أن يكون على الحياد ، بمعنى ان يعدل في تقدير كليهما ولا يجوز على صالح الغير مسايرة لأنانيته ، بل عاد وأوجب على الفرد أن يتخلى عن مصلحته ويضحى بسعادته في سبيل الآخرين ، متى كفل هذا التصرف سعادتهم ، وحقق لهم مصالحهم ، فأقر بهذا تضحية الفرد في سبيل الجماعة ، وخرج بهذا على منطق المذهب النفعي التقليدى في صورته الحسية الخالصة .

أما بالنسبة لقضية تحرير المرأة ، فقد فطن (مل) الى الغبن الذى كان يلحق بالمرأة في عصره ، ووقف في صفها مجاهداً لتحريرها ، مناضلاً لاستكمال حقوقها . وقد وضع كتاب « استعباد النساء subjection of women » وأبان فيه أن المبدأ الذى ينظم العلاقات الاجتماعية القائمة بين الجنسين مبدأ خاطئ ، وأنه يعوق تقدم المجتمع ويحول دون تطوره الى الكمال ، ومن ثم وجب أن يأخذ مكانه مبدأ جديدا يقوم على المساواة التامة بين الجنسين . وفي ضوء هذا ، ناضل (مل) حتى تسترد المرأة حقوقها الاجتماعية والسياسية ، فطالب المجتمع بأن يهيئ لها أسباب التعليم والتربية التى تتاح للرجل ، وان يمكنها من مشاركته في أعماله ، ويخول لها من حقوق الملكية ما يخوله للرجل ويكفل لها حقوقها السياسية كاملة غير منقوصة وكان (مل) بهذا من أعظم الرواد الذين مهدوا الطريق الى هذا التحرر .

* *

وتعرض (مل) أيضاً للحديث عن سلطة المجتمع على الفرد وبيان حدودها التى يجب أن تقف عندها ، وعرض للحديث عن الاستبداد السياسى الذى يصدر عن الحاكم ومعاونيه ، والاستبداد الجماعى الذى يصدر عن عرف الجماعة ومقتضيات تقاليدها الاجتماعية وأوضاعها الدينية ، كما بين خطر النتائج التى تنتهى اليها هاتان الصورتان من صور الاستبداد ، وهى الحد من حرية الانسان والجور على نمو فرديته واستقلال شخصيته ، ويصف (مل) بأنها قد تمثلت في الماضى السحيق في منع الحاكم من إيقاع الظلم بمحكوميه ، من هنا كانت الشعوب تتطلع قديما الى إكراه حكامها على منحها حقوقاً سياسية ، على الحكام احترامها ، وإلا استهدف حكمهم لثورة شعوبهم ، وسرعان ما تمثلت هذه الحقوق في صورة أوضاع دستورية توجب موافقة الأمة أو نوابها شرطا لمشروعية الأعمال التى يقوم بها الحاكم . تم تطلع الناس بعد هذا الى جعل الحكام نواباً عن شعوبهم يقومون بالحكم بإذن الشعب ويعزلون بمشيئته . وتفادياً للنزاع الذى يحتمل قيامه بين الحاكم وشعبه ، نزعوا الى توحيد مصلحة الحاكم ومصالح شعبه وجعل الحكام مسئولين أمام شعوبهم أو نوابها ، وشاع هذا النظام في أوربا إبان النصف الأول من القرن التاسع عشر ، ولكن النظام الجمهورى حين تحقق بالفعل تكشفت – فيما يقول مساوئه حتى ضاق به الكثيرون من طلابه .

على أنه يرى أيضاً أن الحرية لايمكن لها أن تكون بغير قيود ، وإلا كانت فوضى تعوزها الضوابط وتنقصها الحدود ، وقد نزع (مل) إلى وضع مبدأ يميز سلطة المجتمع المشروعة على أفراده ، ويبين عن حدودها التى ينبغى أن تقف عندها حتى لا تجور على حقوق الفرد وتسلم الى أوخم العواقب . كما أن مبدأ المنفعة لا يسبغ التحكم والقهر إلا فيما يمس الغير من تصرفات الانسان ويدخل فى ايذاء الغير الكف عن تصرف من شأنه أن يلحق بالآخرين ضرراً ، كالامتناع عن المشاركة فى الدفاع القومى او الإمساك عن إنقاذ المشرفين على الهلاك أو نحو ذلك .

ويرى (مل) – بالنسبة لحرية الفكر والمناقشة – بأنه يأمل أن يرى الناس يسلمون بحرية الصحافة ضماناً ضرورياً لحماية الشعب من ظلم الحكومات وفسادها ، حتى لا يجد ضرورة لتأييدها وتوكيد قيمتها إذ ليس من حق هيئة تشريعية أو تنفيذية أن تفرض على الناس اعتناق رأى لا يرتضونه ، أو توجب عليهم الايمان بمعتقد لا يريدونه ، والحكومات الدستورية تنفذ إرادة الشعب ولا تقاوم رغباته . والحرية الفكرية بالاضافة الى أنها تساعد على تكوين أعلام المفكرين ، تهيئ لأهل الطبقة الوسطى أن يعملوا على تنمية قواهم العقلية ما أمكنهم ذلك ، وهذه ثروة خليق بكل مجتمع أن يحرص عليها . ولا قيام لحياة سياسية بغير تعارض الآراء والاتجاهات ، كما أن كشف الحقيقة يقتضى قيام النزاع العقلى الذى يكشف عما يمحص منها ، ويؤكد ما وضح من جوانبها ، بشرط أن يكون الجدل نزيها غير مغرض ، فإن الأهواء تضلل أصحابها وتسلمهم إلى الباطل .

ثم يتحدث (مل) عند الحدود التى تقف عندها سلطة المجتمع على الفرد ، وينتهى الى القول بأن ما يهم الفرد وحده يكون من حقه ، وما يهم المجتمع خاصة يكون من حق المجتمع . والفرد لا يكون مسئولا أمام المجتمع عن أفعاله طالما كانت هذه الأفعال بحيث لا تمس مصالح أحد سواه ، وأن المجتمع لا يملك غير النصح والإرشاد والإقناع والمقاطعة عند الضرورة ، طريقة يعبر بها عن بغضه أو عدم رضائه عن سلوك فرد ما – كذلك أن الفرد يسأل أمام المجتمع عن سلوكه متى كان فيه ما يضر مصالح الآخرين ، وعندئذ يستحق عقاب المجتمع عقاباً اجتماعياً أو قانونياً حتى يكفل المجتمع حماية مصالحه .

* *

كتب (مل) فى السياسة والأخلاق والمنطق ومناهج البحث العلمى ، كذلك فى الاقتصاد السياسى والفلسفة والميتافيزيقا والإصلاح الاجتماعى ، وسائر ميادين البحث المألوفة لمفكرى ذلك العصر .

وكان (مل) فى كل كتاباته إنما يرمى الى إسعاد البشرية وتحقيق مصلحة المجموع وانطبعت كتاباته بشعار «أو فى قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس» . وكان له سمته فى فلسفة الأخلاق ميزته وفرقته عن سائر المذاهب المشابهة . وكان أكبر ما يميز اتجاهه من اتجاهات النفعيين الذين سبقوه أو عاصروه « هو أنه وإن سلم معهم – فى الاصل – بالأنانية أساساً للأخلاقية ، استنكر هذه الأنانية حين تصطدم بمصلحة المجموع ، وأثر الثانية على الأولى ، فحقق شعار المذهب على الوجه الذى يرتضيه منطقه .

أما (مل) فإنه ، فى اتجاهه الأخلاقى ، فقداستنكر الفلسفة الحدسية والعقلية فى جملتها ، وتطلع الى إقامة فلسفة تجريبية حسية تنطبع بطابع العلم وتجرى على مناهجه ، وبدا هذا أوضح ما يكون فى فلسفته الأخلاقية ، وهذا فى نظر الوضعيين ، والوضعيين المناطقة من المعاصرين ، أخلد جانب فى فلسفته . وكان (مل) يرى أن إقامة الاخلاقية الصحيحة تقتضى وضع مقياس موضوعى تقاس به خيرية الأفعال أو شريتها بعيداً عن أهواء صاحب هذا المقياس وميوله ، وقد وجد هذا المقياس الموضوعى فى مناهج العلوم الطبيعية ، تلك العلوم التى جعلت موضوعها دراسة الظواهر الحسية بمناهج الملاحظة والتجربه . وجاهر (مل) بأن معرفة (الواجب) لا تفتقر الـى الالتجـاء لأهواء الانسان ونزواته ، وانما تقتضى الالتجاء الى (العقل المثقف) واستفتائه فى معرفة هذا الواجب ، وعبر بالعقل المثقف عما يسمى عند البعض (بالمنهج العلمى) الذى يستند إلى الاستقراء التجريبى ، كما يعلن (مل) أن الأخلاق النفعية هى وحدها التى تصطنع مناهج العلم وتهتدى بهديها فى دراساتها .

وكان (مل) ينظر الى الصواب والخطأ ، والخير والشر ، والواجب والإلزام من وجهة نظر طبيعية ، بمعنى أنه كان يفسر هذه المفهومات الاخلاقية ويطبقها على الحالات الجزئية من غير الرجوع الى أمر إلهى أو الالتجاء الى التسليم بالأفكار الفطرية أو القوى الحدسية الأولية السابقة على التجربة . وإن هذه المفهومات فى نظره تستمد من الخبرة الحسية وتستقى من الحالات الجزئية ، ولا يولد الإنسان مزوداً بها ، ولا يجيىء إدراكها عن طريق حدس أو نحو هذا مما يزعمه الحدسيون والعقليون .

كذلك فان (مل) قد صور علم الأخلاق فرعاً من العلم الطبيعى ، هو العلم الذى يدرس سلوك الانسان مصطنعاً فى دراسته منهج التحليل والاستقراء ، واذا كانت العلوم الطبيعية قد كشفت بمناهجها التجريبية عن كنوز من الحقائق ، وتأخرت العلوم الفلسفية ولم تتقدم طوال حياتها فى كشف الحقائق ، فان ادماج علم الأخلاق فى زمرة العلوم الطبيعية واصطناعه مناهجها كفيل بأن يمكن لتقدمه ويعينه على كشف المجهول من حقائقه ، من أجل هذا كان اعتناق (مل) لمذهبه النفعى التجريبى تحقيقاً لهذه الغاية .

وإذا مضينا فى استعراض الفلسفة الأخلاقية عند (مل) لوجدنا أنه قد سلم بمبدأ هام هو أن اللذة (أو المنفعة أو السعادة فى لغته) واللذة وحدها هى الخير الأقصى الذى يطلب لذاته ، ولا يلتمسه الإنسان وسيلة الى غاية أبعد منه ، وقد اتجه (مل) بالفعل الخير وجهة اجتماعية خالصة فربط بين سعادة الفرد وسعادة المجموع ، وأكد أن الفعل الخير هو الذى يحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس - ومن هنا جاء اهتمامه بالكشف عن طرق جديدة توفر للناس أسباب السعادة . والسعادة عنده هى الشيئ الوحيد المرغوب فيه لذاته بصرف النظر عما يحتمل أن ينجم عنه من نتائج وآثار .

هذا ، وإذا كان (مل) قد سلم بالأنانية أساساً للأخلاقية ، إلا أنه أشفق من جعلها الأساس الوحيد الذى يشاد عليه بنيان الأخلاق ، فأضاف اليها الغيرية ، مقوما للأخلاقية وأساساً لبنيانها .

هذا وقد كفل (مل) للأخلاق مظهرها الاجتماعى ، وألح فى إقامة المجتمع على أساس من العدالة والتشارك الوجدانى . كما أن مفهوم السعادة عنده يختلف عن غيره - فهو يرى أن اللذة الحسية تصلح غاية تبتغيها

الخنازير أما الإنسان ففيه قواه العقلية والنفسية التى لاتشبعها لذات الحس ، وانما ترتضيها متع العقل والوجدان والخيال وهى التى تجعل الإنسان كثيراً ما يؤثر لذة تجلب له الألم والمتاعب كلذة الاستشهاد فى سبيل معتقد وهو يرى أن المعنى الجديد لمفهوم السعادة يراد به تحقيق حياة الكائنات الحساسة خلوصه من الآلام الحقيرة - إنها لحظات من غبطة فى وجود لايخلو من آلام نبيلة - هذه الحياة هى معيار الأخلاقية وغاية السلوك الإنسانى .

وقد سلم (مل) بأكثر المقدمات التى قام عليها المذهب النفعى فى صورته التقليدية ، لكنه لم يبق - فيما يبدو - على التوحيد بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون ، وإلا أوجب على الإنسان أن يعدل فى تقدير مصالحه ومصالح غيره ، ولما زاد فطالبه بالإقدام على التضحية بمصالحه والتخلى عن منافعه حتى حقق هذا التصرف للمجموع خيراً .

وقد نزع (مل) إلى الاقتراب من مذهب «توكيد الذات» بالمعنى الذى يجعل الإنسان حريصاً على إشباع قواه وخدمة الآخرين من غير تعارض . إنه لايقوى ذاته على حساب الآخرين ولايضحى بمصالحهم فى سبيل مصالحه ، فيجمع بهذا بين الأثرة والإيثار ، ولايكون هذا بغير الإرادة ، وإن سلمنا بأنها إرادة مقيدة ، إذ لم يكن فى وسعه أن يقول بحريتها دون شرط ولاقيد ، لأن هذا الاعتقاد يتنافى مع النزعة التجريبية التى دان بها ، وإن تمشى مع نزعة الحدسيين المتطرفة التى لم تصادف عنده قبولاً .

* *

أما فى مجال المنطق ، فكان طبيعياً أن يفيد (مل) من الدراسات العلمية التى أدت الى قيام الاستقراء وبيان خطواته ومراحله ، وقد استطاع (مل) أن يقيم البناء وارتفع به ، وكان (مل) هو من بعد (بيكون) ، أول من جعل الأسس المنطقية للعلوم الدقيقة موضع بحث ومثار اهتمام ، ومن أجل هذا قال مؤرخو المناهج إنه افتتح عصراً جديداً فى تاريخ المنطق ، فبسط مجال هذا البحث ووسع دائرة أفقه ، بالإضافة إلى أنه وضع أساساً منهجياً جديداً لهذه الدراسة .

وقد سجل تاريخ المنطق له كشوفاً علمية فيها أصالة وابتكار ، يشهد بها كتابه القيم الذى أسماه أول الأمر System of Logic, Ratiocinative and Inductive والذى كان حداً فاصلاً فى دراسة المنطق بين عهدين ، وإليه وحده تدين التجريبية باستقرارها والتمكين لنفسها ، وفى ظل المبادئ التى أقرها أخذت تنمو وتترعرع .

وينسب له أن له الفضل فى كونه أضاف الى مجال العلم الطبيعى منطقة كانت مبعده عنه هى منطقة العلوم الأدبية أو العقلية . لقد قام بأول محاولة أريد بها إخضاع هذه العلوم لمناهج البحث التجريبى ، وأثار الاهتمام بهذه المشكلة وتحديد الوضع الذى مازالت تقوم عليه فى أيامنا الحاضرة .

ولقد كان كتابه فى المنطق أدق وأشمل تطبيق لمبادئ الفلسفة التجريبية ، وهو شائق مع وعورة مباحثه ، بسبب اتساع الموضوع الذى يعالجه من ناحية ، وخلوه من الجفاف الذى يلازم مباحث المنطق الصورى من

ناحية أخرى ، وهو يحدث قارئه عن تاريخ المعرفة البشرية ومراحل نموها ، وكثيراً ما يشير الى التطور الذى أدرك التفكير الإنسانى خلال العصور ، والمنطق عنده أساس مشترك لكل مدارس الفلسفة . كما أن المنطق كفيل بأن يثبت لنا أن الفلسفة الميتافيزيقية شيء زائد عن الحاجة ، ويبرهن على أن البحث فى الحقائق الأولية القصوى لامعنى له ولاجدوى من ورائه .

وقد أتهم (مل) المنطق الصورى بالعقم والإجداب ، وصرح بأن القياس ليس إلا مصادرة على المطلوب ، لأن نتيجته مفترضة فى مقدمته الكبرى ، وهى المطلوب ، أنها لاتخرج عن أحد أمرين ، أولهما أن تكون معروفة قبل المقدمة التى تتضمنها وعندئذ تنتفى الحاجة إلى وضع قياسى ، وثانيهما أن تكون مجهولة وعندئذ يتعذر وضع المقدمة الكبرى ، من هنا رأى أن القياس استنتاج جزئى من جزئى . كما جاهر (مل) بأن المنطق لايكون صحيحاً متى غفل عن مادة المعرفة ، وابتعد عن الخبرة الحسية وصرف اهتمامه بشروط تناسق الفكر مع نفسه . كما أنه قال عن المنطق أنه (علم البرهان) – ولما كان الأصل فى المعرفة إدراك المحسوس ، يتبعه إدراك المجرد ، كان منطق الاستقراء عنده هو الأصل والمنطق الصورى متفرع منه .

وكان (مل) يعتقد أن الاستقراء يفضى بالباحث الى نتائج يقينية ، إلا أن فتوحات العلم فى القرن العشرين قد زعزعت هذه الثقة ، وأكدت أن القوانين العلمية لاتقال إلا على سبيل الاحتمال أو الترجيح ، ولاترقى قط الى مرتبة اليقين ، إنها تعتبر صادقة ما لم يثبت بطلانها والتنبؤ بعودة الظواهر فى المستقبل لايكون إلا على سبيل الترجيح .

وقد وضع (مل) قواعد للكشف عن العلة فى سياق التلازم والتعاقب أى للتثبت من صحة الفروض العلمية ابتغاء الكشف عن العلاقات العلية الضرورية ووضع القوانين التى تفسر الظواهر التى يدرسها ، وقد وضع (مل) على أربع قواعد لتمحيص الفروض التى توضع لتفسير الظاهرة وهى باختصار :

١ – قاعدة الاتفاق أو التلازم فى الوقوع .

٢ – قاعدة الاختلاف أو التلازم فى التخلف .

٣ – قاعدة الجمع بين الاتفاق والاختلاف .

٤ – قاعدة التغير النسبى أو التلازم فى التغير .

وكانت أكبر صعوبة واجهت (مل) هى مشكلة الإرادة البشرية وتدخلها فى مجرى الظواهر الإنسانية ، وفى هذا رأى أن شعور الإنسان بحريته فيما يأتى أو يتجنب من أفعال مرده إلى الجهل بالأسباب والبواعث التى أدت به إلى اختيار بعض أفعاله وتجنب بعضها الآخر ، مع التسليم بأن الإنسان كثيراً ما يتصرف مسوقا برغبته فى العمل ضد إرادته ، ولهذه الرغبة بدورها عللها وأسبابها .

إن (مل) لايسلم بمذهب القضاء والقدر ، فالإرادة عنده لاتتحكم فى توجيهها قوى خارجية ، ولكن الجبرية التى يقول بها تبرر إقامة الدراسات الإنسانية علوما تصطنع مناهج الاستقراء ، مع تسليمه بنوع من الحرية

المقيدة ، كما أن يرد تتابع الأفكار والخواطر إلى تداعى المعانى ، ويفسر بهذا التداعى أحداث العالم الخارجى ووقائعه ، ويرفض القول بوجود رابطة صوفية غامضة بين الظواهر بعضها والبعض الآخر ، ومن أجل ذلك كان أساس العلوم الأدبية قائماً فى علم النفس .

وألح (مل) فى أن تصطنع الدراسات الأدبية والعقلية مناهج الاستقراء حتى يتسنى إدخالها فى زمرة العلوم التجريبية .

* *

لقد تمثلت فى فلسفة (مل) خصائص الفلسفة الإنجليزية فى القرن التاسع عشر ، من حيث اتساع أفقها وشمول مجالها ، واتصالها الوثيق بالحياة العملية ومطالبها ، وتغلغلها فى شتى مرافقها ، وتسللها إلى الآداب والتربية والأخلاق وسائر مجالات الإصلاح الاجتماعى فى أوسع معانيه ، ولم يكن فيلسوف ذلك العصر يعيش فى برجه العاجى بعيداً عن الناس يتأمل طبيعة الوجود اللامادى ، ويستغرقه النظر فى خبايا النفس البشرية ، وإنما كانت الفلسفة تهدف فى ذلك العصر إلى خدمة الإنسان وتيسير أسباب سعادته .

وقد قضى (جون استيوارت مل) حياته ملء السمع ملء البصر ، وبقيت آثاره تحتل مكانها من أذهان المشتغلين بالدراسات العقلية ، والمعنيين بفلسفة السياسة والأخلاق والمنطق ومناهج البحث والمهتمين بالإصلاح الاجتماعى والسياسى فى شتى مجالاته ، واهتم بالمنطق ومناهج البحث العلمى ، ووضع قواعد البحث العلمى كما طالب بتحويل العلوم الأدبية والعقلية إلى علوم طبيعية تصطنع مناهج البحث التجريبى ، وفشت هذه الدعوة بعده وتكاثر دعاتها حتى كادت تصبح طابع التفكير فى عصرنا الراهن .

تحليل كتاب

مذهب المنفعة العامة
فى فلسفة الأخلاق لتوفيق الطويل

د. نبيلة زكرى زكى

مقدمة :

أخذ الدكتور توفيق الطويل على عاتقه مهمة البحث والتأمل فى الفلسفة الخلقية بصفة عامة لأنها لم تظفر من جهود الباحثين بالعربية والناقلين إليها إلاّ بأقل نصيب – على حد قوله – ولذلك فقد طرح عدة كتب فى هذا المجال كان من بينها هذا الكتاب موضع التحليل والذى تناول فيه مذاهب النفعيين حتى القرن العشرين مناقشا كل مذهب مبينا أوجه التشابه والخلاف بينهما موضحاً موقفهما من كبرى المشاكل الفكرية فى ذلك الوقت وطريقة كل مذهب فى حلها .

وقد قسم المؤلف كتابه إلى ثلاثة أبواب : فالباب الأول ينقسم إلى فصلين يشيران إلى المناخ النفعى بصفة عامة والمذاهب التى اعتنقت اللذة الفردية – ثم يأتى الباب الثانى متضمنا فصلين أيضا يتناول الأول النفعية عند بنتام ويتناول الثانى النفعية عند ستيوارت مل – أما الباب الثالث فيحتوى خمسة فصول لأنه لب القضية النفعية فيتحدث فى الفصل الأول عن النفعية اللاهوتية وفى الفصل الثانى عن النفعية التطورية – أما الفصل الثالث فينفرد بالنفعية الحدسية – والرابع يتناول النفعية العملية (البراجماتية) وأخيراً يأتى الفصل الخامس فيشمل النفعية فى القرن العشرين . ويخصص المؤلف فصلاً ختاميا عنوانه النفعية فى الميزان حيث يطرح تقييما مركزا شاملاً لكل ما سبق عرضه .

والمعروف أن مذهب المنفعة يقوم أساساً على أن اللذة هى الغرض الوحيد الذى تهدف إليه رغبات الإنسان وقد حاول النفعيون من خلال مذاهبهم التوفيق بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع لكن الحقيقة أن مبدأ اللذة

هذا لايكفى لقيام مذهب أخلاقى يوجه السلوك الإنسانى بل إنه قد يهدم الأخلاق وقد أثبتت التجارب أن الأخلاق قد تقوم فى انصراف الإنسان عن لذته الشخصية بمعنى أن الموقف الخلقى ينشأ من تعارض العقل مع الهوى وتنازع الواجب مع الشهوة واصطدام الأنانية مع الغيرية وإذا انتصر الإنسان لنداء العقل فلا يعنى هذا انتصار الأخلاق بل إن الأخلاقية أحيانا ما تبيح بعض اللذات .

وقد كان هدف النفعيون فى مذاهبهم هو تحقيق السعادة للمجتمع رغم أنها تقوم على صراع بين الأفراد قوامه طلب المنفعة الشخصية أو اللذة الفردية ولأنها كذلك فهى تختلف بين الأفراد تبعا لاختلاف خبراتهم .

ويعد د. الطويل مفكرا معتدلا فى معالجته لفكرة اللذة والسعادة حيث جعلها نتيجة اتباع ما تمليه علينا إنسانيتنا أى فى الجمع بين منطق العقل وعمل الوجدان .

الباب الأول

الفصل الأول

لمحة إلى الجو النفعى

طرح المؤلف فى هذا الفصل بعض أنواع اللذة والتى تتبلور جميعها فى مقولة أن الفعل الإنسانى لايكون خيراً إلاّ متى حقق أو توقع صاحبه أن يحقق أعظم قدر ممكن من اللذة .

ثم قدم فى هذا الفصل فروع المذهب النفعى فذكر أنها :

مذهب المنفعة اللاهوتى الذى يتضمن أن الله ممثل النفعية فى أكمل صورها .

مذهب المنفعة الاقتصادى وهو الذى يقول أن غاية الحكومة تحقيق أقصى سعادة اقتصادية ممكنة للمواطنين .

مذهب المنفعة السياسى وهو الذى يقرر أن أعظم مقدار من السعادة يعد مقياساً للتمييز بين القوانين الطيبة والقوانين السيئة .

مذهب المنفعة المثالى الذى جعل الخير أعم من اللذة التى تمسك بها الخلص من اللذيين والنفعيين . ثم عدة مذاهب أخرى كلها تدور حول قيمة المنفعة .

وقد أوضح المؤلف تعريف اللذة وذكر أنها وجدان يصاحب إشباع الرغبات الشخصية . أما تعريف السعادة فهى وجدان يصاحب تحقق الذات ككل بصرف النظر عن إشباع الرغبات المؤقتة أو حتى رفض إشباعها أو الفشل فى إرضائها ، والسعادة تمتاز بالثبات والدوام أما اللذة فهى تبقى ما بقى الفعل المؤدى إليها ولايشعر بها إلاّ صاحبها .

وهناك بعض الأمور التى يختلف فيها مذهب اللذة ومذهب السعادة حيث نجد مثلا أن القانون الخلقى عند اتباع مذهب السعادة عام مطلق وهو عند اللذيين نسبى متغير لأنه يقوم على الحساسية ولايستند إلى العقل وطاعته مرهونة بنتائج الفعل وآثاره وهى عند اتباع السعادة مقطوعة الصلة بالنتائج وموقوفة على البواعث والمقاصد – كما أن سلطة القانون الخلقى عند اللذيين تستمد من فكرة الجزاءات التى تقررها الطبيعة أو تقتضيها إرادة الله أو تقاليد المجتمع أما عند اتباع السعادة فإن الفضيلة تحمل جزاءاتها فى باطنها ثم يدرك القانون الأخلاقى بالقياس إلى اعتبارات عقلية تغرى بالسلوك الخير من غير إكراه . وهذا ما يجعل مذهب السعادة يتصل بمذاهب العقليين فى حين يرتبط مذهب اللذة بمذاهب التجريبيين وكلا المذهبين (اللذة – والسعادة) يتفقان فى اعتبار القانون الخلقى خاضعا لفكرة الخير الأقصى .

النزاع بين النفعيين والحدسيين : كان هذا النزاع حول نشأة المثل العليا ونوع المقياس أو المستوى الذى تقاس به خيرية الأفعال . فقد رأى الحدسيون أن المثل العليا روحية فى نشأتها وأن الخير ضرورة يقتضيها العقل وهو يدرك بالحدس أما موقفهم من المستوى الخلقى فهو فى رأيهم مستقل عن كل ما يترتب على الفعل الخلقى من سعادة أو تعاسة .

وعلى العكس من هؤلاء كان موقف النفعيين حيث جعلوا المثل العليا يمكن تتبعها والارتداد بها إلى التجربة كمصدر لها وهم يقصدون بالتجربة الإدراكات الحسية وما يصاحبها من لذة أو ألم وكذلك كان موقفهم من المقياس أو المستوى الذى تقاس به خيرية الأفعال وشريتها حيث جعلوا حكم الفعل بما يترتب عليه من نتائج وآثار فهو خير إذا حقق اللذة وشر إذا جلب الألم .

الفصل الثانى

مذهب اللذة الاثانى

طرح د . توفيق الطويل ظروف نشأة هذا المذهب فذكر أنه ظهر عند طائفة الحسيين الذين يؤمنون بالاستجابة لمبدأ الشهوات واللذة اللحظية دون النظر لنداء الضمير أو العقل وقد تمثل هذا المذهب عند اثنين من المدارس الفلسفية هما القورينائية والأبيقورية حيث نبتت فيهما اللذة الفردية وإن كانت فى الأولى حسية عاجلة وفى الثانية شملت الحس والروح معاً . وفيما يلى سنحاول تحليل مذهب كل منهما على ضوء تناول المؤلف لهما .

أولاً- مذهب القورينائية :

كانت اللذة تعبر عن الخير الأقصى عند هذه المدرسة بل عن الخير الوحيد بينما سمى الألم عندهم بالشر الوحيد – وقد اتفقت القورينائية مع سائر المدارس السقراطية (الكلبية – الميغارية – الأفلاطونية) فى الاعتقاد بأن الحكمة أو المعرفة هى خير ما يملك الإنسان وأفضل أنواع الحكمة هو معرفة الخير ، والخير عبارة عن لذة تنشدها جميع الكائنات الحساسة مساقة بدوافعها الطبيعية بينما تنفر هذه الكائنات من ضدها وهو الألم .

وقد اعتبرت القورينائية أن الحياة مجموعة آنات لكل آن منها لذته وهذه اللذة الحسية هى صوت الطبيعة ولابد من الاستجـابة لها وأن أية قيود على هذه اللذة إنما هى من وضع العرف ولذلك لابد من تحطيم هذه القيود – واعتقد اتباع القورينائية أنهم بذلك يمتلكون الشهوة وليست هى التى تمتلكهم – والحقيقة أنهم كانوا عبيداً لها .

وعلى الرغم من هذه المبادئ التى تضمنها المذهب القورينائى إلا أن اتباعه قد سلموا بوجود لذات عقلية تتمثل فى الصداقة والمحبة والتضحية ... إلخ وذلك طبقا للنظرية التى اعتنقها بعضهم وهى نظرية الرجل الحكيم – ويبدو أن اعتناق هذه النظرية كان عند متأخريهم حيث شعروا أنهم مضطرون إلى تغيير أفكارهم الرئيسية فذهبوا إلى أن الخير هو البهجة التى تأتى من مزاولة الحكمة باعتبارها متميزة عن مجرد اللذة .

والحقيقة أن هذه النظرة من جانب القورينائية قد ردت لمذهبهم بعض قيمته .

ثانيا - مذهب الابيقورية :

وزعيم هذا المذهب هو أبيقور الذى ذهب إلى أن اللذة هى الخير الأسمى وأن الألم هو الشر الأقصى وكان أبيقور يقصد باللذة لذة الحس ولذات العقل والروح ولكنه تمشيا مع مذهبه المادى فى تفسير الوجود أقر باللذة الحسية ومكن لها وصرح بأن الإنسان كالحيوان من حيث أنه ينشد اللذة منساقا إليها بفطرته دون تدخل من عقله أو ثقافته بل إنه يسخر العقل لتهيئة الوسائل لتحقيقها بل الأكثر من هذا أنه إذا نتج عن الألم لذة وجب السعى إليه وطلبه .

ولكن أبيقور عاد فذكر أن الحكيم من الناس هو من يعمل على ضبط نزعاته ويعرف ما يستحق الإشباع منها وما يستحق القمع وأن العقل يستطيع تخفيف حدة الألم الجسمانى بما يهيئه للإنسان من قدرة على تذكر اللذة الماضية وتوقع اللدة المقبلة ولذلك فإن مذهب أبيقور يعترف بقيمة الوجدان الناشئ عن تذكر الماضى والتوقع السابق للمستقبل . وعلى ذلك يمكن اعتبار أن اللذة الأبيقورية هى لذة الآن حسية أو عقلية واعتبارها معيار القيم كما أنها إيجابية تتمثل فى متع الحس وسلبية تتمثل فى اللذات الباطنية التى تعنى الخلو من الانفعال .

ومن الملاحظ فى مذهب الأبيقورية أنهم آثروا لذات العقل والروح على لذات الحس لأن الحس لايقوى على تذكر لذة مضت أو توقع لذة مقبلة كما أن الأخلاق عندهم سلبية بحيث نجد أن أقصى آمالهم أن يحققوا للفرد الطمأنينة النفسية وهدوء العقل الذى يخلو من الألم والقلق والمتاعب .

ثالثا - مذهب توماس هوبز :

ويدور مذهب هوبز حول السيكولوجية الأخلاقية بمعنى أن شهوات الإنسان ورغباته تتجه بطبيعتها إلى حفظ حياته بل التمادى فى حفظ الحياة بحيث يشعر وكأنه لذة ولايميز هوبز بين طلب اللذة الغريزى باعتباره حالة

سيكولوجية واقعية وبين طلب اللذة المقصود باعتباره تعبيراً عما ينبغى أن يكون ويرد الانفعالات إلى حب الذات فالشفقة على الآخرين مثلا مرجعها إلى أن الإنسان يتصور أن الألم قد نزل به هو .

ويدعو هوبز إلى طاعة القواعد الأخلاقية لا لذاتها ولكن لما يترتب على طاعتها من منافع ذاتية وهو لايقر أن يبدأ الإنسان بنفسه ولذلك لابد من قيام (سلطة عامة) تلزم الأفراد باتباع قواعد الأخلاق - وقد هاجم هوبز حرية الاعتقاد الدينى والمجالس النيابية ورحب باستبداد الحاكم كما صرح بأن الضمير الفردى يؤدى إلى الفوضى ومن ثم صار الإلزام الخلقى فى مذهبه نابعاً من سلطة خارج الذات هى السلطة السياسية وأن الحاكم السياسى هو الذى يقرر الخير أو الشر لمواطنيه .

ويرى المؤلف أن مذهب هوبز قد فلسف أحوال بلاده فى ذلك الوقت وعالج اضطرابها بمذهبه الأخلاقى رغم أن حالة البلاد كانت عرضاً طارئا - كما حاول هوبز أن يوفق بين فكرته فى الحكم المطلق ونظريته فى العقد الاجتماعى الناتج من رعبة كل فرد أن يأمن من شر أخيه وأن مذهبه ذو قيمة تاريخية وليست علمية أى ارتبط بحقبة من تاريخ بلاده وأحوالها - أما مسألة العقد الاجتماعى فإنها قائمة على أنانية الإنسان فمصلحته هى التى تجعله يجتمع بالناس تحقيقا لرغباته ومصالحه ولأن طبيعة الإنسان فيها أنانية ونفور من الآخرين فقد نادى هوبز بالحكم الاستبدادى الذى ينظم العلاقة بين الناس ويكبح جماع أنانية الإنسان .

الباب الثانى

مذهب المنفعة العامة فى صورته التجريبية

الفصل الأول : النفعية عند بنتام

حاول المؤلف د. الطويل أن يطرح أبعاداً أخرى للمذهب النفعى من خلال عرضه لمذهب بنتام حيث أراد إبراز النزعة التجريبية الحديثة ذاهبا إلى أنها حركة تمتاز بالشمول ويرجع إليها المنطق التجريبى ومناهج البحث بل أكثر من هذا أنها امتدت إلى معالجة المشاكل العملية فى مجال الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها وأكد أن هذه الخصائص تمثلت فى مذهب بنتام بوجه خاص .

وقد بدأ بنتام اهتمامه الفكرى فى فقه القانون وعن طريقه انتهى إلى الاهتمام بالأخلاق والسياسة ثم استسلم للتجربة الحسية لأنه أعجب بالعلوم التجريبية ودقتها ووضع علم رياضى لقياس اللذات ووزن الآلام ورفض أن يفرق بينها كيفاً وتحددت مبادئه فى عبارة تقول أعظم قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس .

وهذا يعنى أن مذهب بنتام يقوم على أن الفعل الخير هو الذى يحقق أكبر قدر من اللذة أو السعادة لأكبر عدد من الناس وهذا هو مبدأ المنفعة ويذهب بنتام أيضا إلى أن عدم اعتراف الإنسان بسيادة اللذة والألم يأتى من

تأثره بالعبارات الأخلاقية التى اخترعها فيلسوف الأخلاق ولذلك يهاجم بنتام هذه المصطلحات مثل (الإلزام) ، (ينبغى) باعتبار أن هذه الكلمات ذات سلطة على ميول الناس الطبيعية ذلك أن فلسفة الأخلاق لاتقول ينبغى على الإنسان أن يفعل كذا بل تقول إن من طبيعة الإنسان أن يفعل كذا إذن فمن الممكن – فى رأى بنتام – أن تتفق لذة المجموع مع لذة الفرد بإدخال الجزاءات فينتفى التعارض بين ما ينبغى أن يكون وبين ما هو كائن فعلاً وعلى ذلك يكون بنتام قد أنكر معيارية الأخلاق واعتبرها علماً وضعيا وجعل اللذات والآلام المتجانسة التى من طبيعة واحدة تخضع للمقارنة ووضع قياس لهذا الصنف من اللذات المتجانسة جعله فى سبعة مستويات لكن المؤرخين صنفوها فى أربع مجموعات هى : الشدة والديمومة – التيقن من تحقق اللذة – الخصوبة – الشمول .

وقد جعل بنتام تقدير اللذات يستوجب تقدير نتائجها الاجتماعية كالخوف الذى يصيب الناس من وقوع الجرائم أو الاضطراب الاجتماعى الذى يترتب على ذلك ومن هنا نجد أن بنتام قد أقام علم الحساب الأخلاقى الذى يتيح للإنسان تقدير لذاته ثم يحسن اختيار الأفعال وبذلك يحقق عامل الاختيار الإرادى فى سلوك الإنسان .

وقد أقام بنتام مذهبه الأخلاقى على أساس أن يعمل الإنسان لمصلحة المجموع وهو فى هذه الحالة ينشد لذته الفردية أيضا حيث يشعر أنه حقق منفعة للجماعة ولذلك فإن الشمول البنتامى يرد النتيجة إلى عدد المنتفعين ومن هنا يمكن القول بأن أساس الأخلاقية فى مذهب بنتام يقوم على ما يترتب على الفعل من لذه أو ألم .

وقد أقر بنتام فى مذهبه أن الخيرية والشرية محتاجة إلى جزاءات فجعل الجزاءات أربعة : جزاءات بدنية – جزاءات سياسية (قانونية) – جزاءات اجتماعية (عرفية) – جزاءات دينية ومن هنا فإن بنتام يكون قد جعل للأخلاق نزعة واقعية فأصبحت تهدف إلى توجيه النشاط الإنسانى إلى إسعاد المجتمع مع المحافظة على كرامة الفرد بحيث لايذوب فى المجتمع ولاترتبط مصلحته بمصلحة المجتمع بل إن مصلحة المجتمع نفسها تقوم على بواعث فردية .

ويمكننا القول بأن مذهب بنتام يحمل بعض النقائص مثل ذلك الحساب الذى وضعه ليقوم به اللذات والآلام لأن حساب الشعور يفقدنا الإحساس باللذات أو الآلام ، كذلك فإن تحويل الكيف إلى كم يستحيل فى المشاعر والأمور المتعلقة بالوجدان – وكذلك فإننا نعتبر ماسبق فشلا لبنتام فى رد الأخلاق إلى دقة الرياضة – كذلك فإن مسألة الشمول التى ذكرها بنتام والتى تعنى امتداد اللذة للآخرين وأن شعور الإنسان باللذة يزداد بقدر عدد من تصيبهم من الناس هى مسألة غير صحيحة على الإطلاق لأن ذلك يقوم على افتراض وجود تعاطف قوى بين الفرد والجماعة وهو أمر لايتوفر إلا للقليل جدا من الناس بل الأكثر من هذا أنه يجوز القول بأن مجموع لذات الآخرين قد يكلف الفرد لذته الشخصية .

ويؤخذ أيضا على بنتام أنه اهتم بالجزاءات الحسية دون الدينية حيث صرح بأنه لايعرف شيئاً عن طبيعة الآخرة من نعيم أو جحيم لأنها لاتخضع لمشاهداته .

الفصل الثانى

النفعية عند جون ستيوارت مل

بلغت التجريبية الحديثة ذروتها فى فلسفة ستيوارت مل فى القرن ١٩ وقام مذهبه على أساس أن من واجب الفرد أن يسعى لتحقيق منفعة المجموع بنفس الروح التى يسعى بها لتحقيق منفعته الشخصية بل غالى فأقر أن سعادة الآخرين تقتضى تضحية الفرد بسعادته أو حياته وهذا يعنى أن مل رفع مصلحة المجموع على مصلحة الفرد عكس ما فعل بنتام .

كما أن هناك تعديلات أخرى أقامها مل على مذهب المنفعة مثال ذلك تفرقته بين أنواع اللذات كما وكيفاً .

وقد ذهب مل أيضا إلى أن المذهب النفعى لاينحصر فى طلب السعادة فقط بل يشمل اتقاء الألم أو تخفيف أثره ما تيسر ذلك حتى إن تعذر مطلب السعادة بقى القضاء على الألم أو تقليل حدته وعلى ذلك فإن الأفعال تكون خيرا بمقدار نزوعها إلى ترقية السعادة وخطأ أو شر بمقدار نزوعها إلى تحقيق ما يضاد السعادة .

عقد د . الطويل مقارنة بين مل وبنتام فى بعض الأمور التى طرحها من خلال مذهب مل خاصة التفرقة بين اللذات التى جعلها بنتام كماً وجعلها مل كيفاً وكماً وإن كانت التفرقة بين أنواع اللذات لدى مل تتضمن القول بوجود مقياس غير اللذة يستخدم فى التفرقة بين أنواعها وحاول (مل) أن يجعل فيصل التفرقة فى الحكم على اللذات يأتى عن طريق الذين جربوا هذه اللذات رغم الاختلاف بين المجربين فى المستوى الروحى أو الثقافى أو الاجتماعى أو الحضارى ومن هنا تكون الصعوبة فى التفرقة الحاسمة بين كيف اللذات .

وإذا كان بنتام قد أقام منفعة المجموع على أساس المنفعة الفردية فقد ذهب مل إلى عكس ذلك كما ذكرنا سابقا . وقد أضاف مل جزاءً خامساً إلى الجزاءات الأربعة التى قدمها بنتام وهو الجزاء الباطنى أو الضمير أى الإحساس بالألم عند عصيان الواجب .

ويختلف «مل» عن بنتام فى وصف الشعور بالإلزام الخلقى فيجعله مل متعلقا بمبدأ يسميه «أقصى سعادة» ويعنى أن يخضع الضمير لتدريب على الشعور بالإثم أو الخجل إذا ما فعل الإنسان فعلاً أخلاقيا هابطاً أو وقف موقفا لا إنسانيا وفى ذات الوقت يرى «مل» أن فى العقل الإنسانى نزوعا طبيعيا الى ربط الشعور بالإلزام الخلقى بالأفعال التى تؤدى بأصحابها إلى السعادة القصوى - كما أنه يرى من ناحية أخرى أن هناك عاطفة طبيعية تقوى ارتباط الشعور بالإلزام الخلقى بمبدأ المنفعة وهى العاطفة التى تمنحه رغبة فى الحياة مع المجموع .

علاقة العدالة بالأخلاقية :

وهو أحد المباحث التى أهتم بها «مل» فى مذهبه عندما وجد أن من سمات الأخلاقية العدالة فطرح لها معنيان معنى ضيق وهى الخضوع لأوامر القانون ومعنى واسع وهو الخضوع الكامل للتعاطف أو التشارك الوجدانى الاجتماعى . وقد تبين أن «مل» يهتم بهذا المعنى بالذات لأنه يعنى الأخذ بالثأر لكل من أصابه ضرر . كما أن العدالة ثمرة عاملين كلاهما طبيعى : غريزة المحافظة على الذات - وجدان التعاطف - وإذا كان «مل» قد ذهب إلى أنه إن لم توجد رغبه فعليه عند الفرد لتحقيق سعادة المجموع فإن القضية التى تقول « إن سعادة المجموع مرغوب فيها » تعد قضية متداعية لا يستقيم أمرها على النحو الذى أراده مل .

الباب الثالث

صور من النفعية الحديثة

الفصل الأول - النفعية اللاهوتية

وتعنى النفعية اللاهوتية بوجه عام تعديل وتقويم لحساب اللذات فقد أضاف أصحابها الى اللذات الدنيوية لذات أخروية وقد حل المذهب كل ما صدفه من إشكالات بالعودة إلى الله وجعلوا الإلزام الخلقى باطنيا ينبع من ذات الإنسان ولا يملى عليها من خارج وبذلك تنتفى فكرة الجزاءات الخارجية على اعتبار أن الفضيلة تحمل فى باطنها جزاءها وتتضمن فى طبيعتها ما يبرر مزاولتها .

وأهم أعلام هذا المذهب جون جاى ، وليم پاليه .

أولاً - جون جاى :

يعتبر أحد أعلام النفعية اللاهوتية فى القرن الثامن عشر وقد دار مذهبه حول مقياس الفضيلة أى المستوى الذى تقاس به خيرية الأفعال وشريتها كما تناول فكرة «الباعث» على الأفعال الإنسانية ومكانه من الحياة الإخلاقية وتناول أيضا نظرية تداعى المعانى التى أقام عليها مذهبه فى الأخلاق .

وقد رد جون جاى الخير والشر إلى إرادة الله ولذا فالسعادة مثلا مقياس إرادة الله وليست هى مقدار من اللذات . ثم واجه جاى المشكلة التى واجهت النفعيون بعده وهى ضرورة البرهنة على اتفاق المصلحة الشخصية مع مصلحة المجموع ولكنه حاول حل هذه المشكلة بتقديم نظريته فى الجزاءات وهى أربعة أنواع : طبيعية - اجتماعية - قانونية - دينية . لكنه وجد أن الجزاء الوحيد الذى يضمن اتفاق مصلحة الفرد مع مصلحة المجموع هو الجزاء الدينى (الجنة والنار يوم الحساب) .

وقد أقام جاى علاقة بين الأخلاق وعلم النفس لأنه وجد أن الأســـس السيكولوجية للأخلاق مردها إلى تداعى المعانى حيث يرغب الإنسان فى تحقيق أمانى ليست هى اللذة الفردية وبهذه الطريقة ترتقى الرغبة فى الغيرية ومثال ذلك أن مساعدة إنسان لإنسان آخر تكون بدافع الرحمة دون النظر إلى تحقيق لذة أو منفعة .

ثانيا - وليم باليه :

وهو يعتبر تلميذا «لهوبز» من حيث اعتناقه لمذهب اللذة الفردية ولما كانت الأخلاقية عنده ترتد إلى الأنانية والإحسان إلى الغير مرجعه فى نظره إلى الهوى فقد فشلت محاولته فى التوفيق بين سعادة الفرد وسعادة المجموع لأن مذهبه كان يدور حول اتجاه الفرد للبحث عن سعادته الفردية أو الشخصية - وذهب إلى أن الله وحده هو الذى يحقق أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس وهو أصدق ممثل للنفعية فى الوجود .

وقد رأى باليه أن التفاوت فى الثروة من صالح المجتمع وأن الاستقرار الدينى أمر مرغوب فيه ومن هنا كان نقده لفكرة العقد الاجتماعى والحقوق الطبيعية - ولأن باليه كان رجل دين فقد اصطـــغ مذهبـــه بصيغـــة لاهويتية خالصة شأنه فى ذلك شأن «جاى» وكانت فكرة العودة إلى الله هى الهدف الذى سعى إليه مفكروا النفعية اللاهويتية .

ويعلق د. الطويل على هذا المذهب بإيضاح فكرة الطبيعة الأنانية للفرد وكيف أنها تتعارض مع مصلحة المجموع - كما أن الجزاء الدينى لا يكفى وحده للردع هذا بالإضافة إلى أن الطبيعة البشرية تجمع بين النزعتين الأنانية والغيرية وهذا ما يجعلها قادرة على استيعاب المصلحة العامة ويمكن فى هذه الحالة التوفيق بينهما - كما أن المؤلف يدعو إلى تواجد الجزاءات الخارجية بجانب الجزاء الدينى حتى يحترم الفرد القوانين والأعراف .

الفصل الثانى

النفعية التطورية

يتناول د. الطويل فى هذا الفصل نشأة النفعية التطورية وذكر أن أصحاب هذا المذهب كانوا من دعاة نظرية التطور البيولوجى واستبعدوا الفكرة القديمة التى كانت لدى النفعية التقليدية والتى تدور حول أهمية فكرة العقد الاجتماعى ثم ذهبوا إلى أن المجتمع كائن حى بمعنى أنه ينمو ويتطور عن طريق تأثره بالبيئة وهذا النمو عملية تغاير وتكامل فى وقت واحد وأن نمو الحياة الفردية لا يستقيم بغير التعاون الاجتماعى الذى يحقق لكل فرد غايته ومن هنا وجب أن تخضع منفعة الفرد لمنفعة المجتمع إذا حدث تعارض بينهما .

ومن أعلام هذا المذهب هربرت سبنسر .

مذهبه :

صرح سبنسر أن النفعية التى يدعو إليها نفعية عقلية تضاد النفعية التجريبية التقليدية لأن النفعية التقليدية تقيس خيرية الأفعال وشريتها بمقياس يتوقف على «سعادة المجتمع» أما التطورية العقلية فهى تنزع بالفرد والمجتمع إلى التقدم حيث تقيس خيرية الأفعال وشريتها بمقياس يعتمد على «صحة» المجتمع . وإن كنا نرى أنه ليس هناك تعارضا بينهما لأن سعادة المجتمع فى أن يكون سليما وصحيحا .

وقد نهض مذهب هربرت سبنسر على ثلاث عناصر رئيسية هى :

١ - رد فكرة الواجب إلى الخوف الوراثى الناشئ من ضيق الفرد بنقد المجتمع أو عقاب القانون .

٢ - تفسير ارتباط فكرة الواجب بأنواع معينة من السلوك وإرجاع هذا الارتباط إلى قوى التطور بوجه خاص .

٣ - محاولة استبدال حساب اللذات وإحصاء قيمتها فى النفعية التجريبية التقليدية بمقياس أخلاقى علمى يقوم على فكرة التطور .

وقد أوضح سبنسر أن غاية الأفعال الإنسانية تحقيق الانسجام بين الفرد وبيئته وكل سلوك يحقق هذه الغاية يكون خيرا وإن عجز عن تحقيقها يكون شراً وخيرية الفعل تكون أقرب إلى الكمال كلما أدت إلى تحقيق لذة خلت من الألم . واعتبر سبنسر أن أساس المدينة الفاضلة فى اتفاق منفعة الفرد مع منفعة المجتمع وانتفاء التعارض بينهما فتختفى الأثرة ويسود الإيثار .

ويتميز سبنسر بأنه يحدد للسلوك الإنسانى غاية مطلقة لن تتحقق فى الحاضر بل تتحقق فى عالم مقبل بحيث يسود التلاؤم العام والانسجام المطلق بين رغبات الفرد ومطالب بيئته . كما أنه يقرر أن الإحسان يتعارض مع بقاء الأصلح لأنه يساعد الضعفاء والمعتوهين على أن يعيشوا على حساب الأقوياء والأذكياء وهى ضريبة لا تقرها عدالة القانون الطبيعى الذى يجعل البقاء للأصلح .

ولما أراد سبنسر أن يدرس الكامل جعل دراسته عن طريق المتحرك إلى الكمال لأن المثل الأعلى عنده هو الذى يفسر عملية التطور وليس العكس .

وقد قام المؤلف بتقييم مذهب سبنسر أخذاً عليه بعض النقاط منهما أن القانون الذى طرحه سبنسر وغيره من التطوريين قانون بيولوجى يتمثل فى أثر البيئة وفى هذا تنتفى الإرادة أو الاختيار الذى يعتبر من خصائص القانون الأخلاقى - كما أنه أدمج اللذة فى الفضيلة وهذا الإدماج لا يعد تصورا مثاليا لمستقبل منشود - كذلك فقد خلط فى مذهبه بين الخير بمعناه البيولوجى والخير بمعناه الأخلاقى رغم أن الفضيلة تكتسب إراديا ولا تكفى

فيها الوراثة وتتحقق فى دنيانا الحاضرة وليس فى عالم مقبل وتقوم على توجيه العقل ولا تكون مجرد مسايرة لمطالب الجسم وشهواته – هذا بالإضافة إلى أن سبنسر قد اهتم بالظروف الاجتماعية القائمة والتى تتمثل فى القوانين والنظم والآداب وثمرات العمل .... إلخ وأيضا أدخل فكرة الكائن الاجتماعى الحى فأكد بذلك أهمية «خير الكل» غاية أخلاقية للسلوك الإنسانى وأبان تاريخيا ومنطقيا عن تهافت الرأى الذى يجعل علاقة الفرد بالمجتمع علاقة آلية ميكانيكية وجعل غاية الكائن الاجتماعية قائمة فى صحته أو حيويته التى تقوم عليها اللذة وأدى هذا القول إلى أن المبادئ الخلقية تتصل بالضرورة بالغاية من أفعالنا وأنها ليست مجرد تعميمات تجريبية مستمدة من نتائج الأفعال .

الفصل الثالث

النفعية الحدسية

نهضت النفعية الحدسية على يد هنرى سد جويك الذى أقام مذهبه على التسليم بأن الفرق بين الخير والشر أو الصواب والخطأ يدرك إدراكا أوليا حدسياً ولا يعرف عن طريق التجربة ثم اعترف باللذة عنصراً ضروريا لإقامة مذهب أخلاقى كامل وهى وإن كانت ضرورية إلا إنها ليست هى الأساس لأن الأخلاقية لا تقوم – فى نظر سد جويك – على نزوع الإنسان بفطرته إلى طلب لذته لان الواجب الأخلاقى يقتضى التمييز بين « ينبغى» و«لا ينبغى» .

ويؤمن سد جويك بالمبدأ القائل بأن خيرنا فى لذتنا وأيضا فى البحث عن أعظم لذة لمجموع الكائنات الحساسة وقد تتعارض هاتان الغايتان وهذا ما اعتبره سد جويك ثنائية العقل العملى أو الضمير الذى يتدخل كمبرر يجعل الفرد يقبل التضحية بسعادته من أجل الكل أوعلى الأقل يتجه بتصرفاته إلى سعادة المجموع .

ومعنى ذلك أن سد جويك يؤيد مذهب اللذة العامة باعتباره المذهب اللذى الوحيد الذى يساير منطق العقل – كذلك فإن مذهبه يعبر عن التوفيق بين مذهب الحدسيين والعقليين من ناحية ومذهب المنفعة العامة من ناحية أخرى أى بين النزعة الروحية والنزعة المادية .

ويعلق المؤلف على تسليم سد جويك بأن «اللذة هى الخير المطلق» بأن : اللذة ليست قيمة فى ذاتها ولكنها إحساس بالقيمة – والحقيقة أن سد جويك لم يقدم جديدا فى مذهبه سوى أنه حاول إدخال منطق العقل حتى يجعل سلوك الإنسان نحو نفسه ونحو المجموع محكوما بمبدأ أو قاعدة ثم أن التبصر والعدل والإحسان وهى المبادئ التى تقوم بتوزيع اللذة هى مبادئ فطرية بديهية وواضحة بذاتها .

الفصل الرابع

النفعية العملية (البراجمانية)

عرض المؤلف فى هذا الفصل لظهور مذهب البراجمانية وكيف أنه يدور حول مبدأ التماس العمل المثمر والانصراف عن العلم المجرد إلى المنفعة المجدية حتى أنهم – أى أصحاب المذهب – يرون أن الدليل على صدق عقيدة دينية ما يقوم فى وجوه النفع الذى يترتب على اعتناقها .

ويعتبر جون ديوى أحد أعلام البراجماتية بل أبرز مفكريها حيث صنف عدة كتب عن مذهبه الأخلاقى البراجماتى أبان فيها اتفاق مصالح الفرد مع مصالح المجتمع كما صرح منها بأن مهمة العقل ليست التوصل إلى المعارف أو كشف الحقائق بل هو أداة لترفية الحياة – كما أن التفكير وظيفته خدمة الإنسان ، وذهب إلى أن الخير هو الذى يخدم غايات الجماعة ومطالب الفرد فى الحماعة .

ويرى ديوى أن علم الأخلاق ليس علماً نظريا مجرداً وإنما هو جزء من الحياة متمم لها ولذلك فهو يرفض مذاهب الأخلاقيين الذين يردون الأخلاقية إلى إشباع رغبة شخصية أو تحقيق مصلحة فردية وإن كان يرى أن القيم تظهر على الدوام متصلة برغبة أو مصلحة – والخير عند ديوى لا يقوم على إشباع رغبة مباشرة بل يقوم فى حل الموقف كله ومن هنا يستوعب الخير الحاضر والمستقبل معا – وهذا التقويم يتصل بالواقع إتصالا وثيقا وينصب على الغايات عن طريق الوسائل المؤدية اليها ابتغاء منفعة الإنسان .

وتعقيبا على موقف العمليين يذهب د. الطوبل إلى أنهم أغفلوا النظر إلى الأفكار باعتبارها محاولة لوصف دقيق للعالم المادى الموضوعى بل ينكرون القول بأن الأفكار إنعكاس للحقيقة الموضوعية مستقلة عن العقل وكذلك فهم لا يستطيعون تفسير حقيقة الفكرة ولا العمل ولا العلاقة بينهما لأنهم ينكرون موضوعية العالم الذى تعمل فيه التجربة وتنشأ عنه الفكرة ولكن بعض المفكرين يرون أن فضل المذهب البراجماتى يأتى من أنه يؤكد العلاقة بين النظر والعمل ويهتم بالنتائج المترتبة عليهما .

الفصل الخامس

النفعية فى القرن العشرين

فى هذا الفصل وهو الفصل الأخير من كتاب د. توفيق الطويل يصل المؤلف إلى نهاية تناوله لقضايا مذهب المنفعة العامة فيطرح رؤية للنفعية فى القرن العشرين وكيف أن هذه النفعية بدأت فى صورة لذه فردية عند

الأبيقورية قديما ثم تحولت إلى منفعة للمجموع عند بعض فلاسفة القرن الثامن عشر ثم ازدهرت هذه النفعية وسيطرت على الفكر – وخاصة الانجليزى – فى القرن التاسع عشر حتى إذا أتى القرن العشرين وجدنا أن النفعية قد بلغت ذروتها وسيطرت على تفكير أهل هذا القرن .

ولم تستمر النفعية فى مجدها بل بدأت فى الاضمحلال بالتدريج بحيث نجد مثلا أن الانجليز اليوم يعتنقون الديمقراطية ويتمسكون بالاشتراكية وهم الذين أسهموا فى القرن الماضى فى تقديم النفعية إلى التراث العقلى البشرى فى مجال الأخلاق والسياسة وقد يرجع السبب فى ذلك إلى ظهور مثالية جديدة اجتذبت لها أنصاراً .

ويحاول المؤلف أن يضع النفعية برمتها فى الميزان حتى يبرز لنا أهم ما ورد منها من أفكار وأضعف ما جاء بها من أراء معتنقيها .

فيبدأ أولا بمناقشة أصحاب المذهب النفعى بصفة عامة فى تصورهم للذة كغرض لرغبات الإنسان وهدفا لسلوكه ثم معياراً لتقويم أفعاله ومقياسا لأحكامه بحيث إذا تداعت اللذة اتضح تهافت المذهب النفعى – ثم إنه من الخطأ اعتبار اللذة معياراً كليا للسلوك الإنسانى وذلك لاختلاف خبرات الأفراد لأن اللذة فى حقيقتها تجربة فردية .

إن اللذة تطلب كأداة لغاية تسمو عليها وإذا كانت هناك إباحة لبعض اللذات فإن دلك فى عرف الأخلاق وسيلة لتحقيق غاية كريمة للفرد وإنسانيته – والتجربة تشهد بأن إشباع الميول والرغبات كثيرا ما يتنافى مع مبدأ الواجب ويصطدم مع أبسط قواعد الأخلاق لأن الموقف الخلقى ينشأ عندما يتعارض العقل مع الهوى .

وفى المقابل نجد العقليين الذين يرون فى قهر النفس ووأد رغباتها المثل الأعلى للسلوك الإنسانى واستنكروا مبدأ أن تكون اللذة أو المنفعة غاية ومعيار واعتبروا أن الخير الأقصى يقوم على النشاط العقلى المحض الذى لا مجال فيه لميول أو رغبات أو لذات – ومن بين هؤلاء العقليين «كانت» الذى رفض كل مذهب أخلاقى يقوم على مبادئ حسية وأنكر السعادة التى تبدو فى صورة لذة فردية مثلما جاء فى مذهب الأبيقورية أو فى صورة لذة عامة مثلما ورد فى مذهب بنتام ومل – وذكر كانت أن هذه المذاهب كلها فشلت فى إقامة قانون «كلى ضرورى» وهو ما تقتضيه فلسفة الأخلاق .

انسجامهما معاً وليس فى إنكار أحدهما لأن السعادة الأخلاقية بصفة عامة تقوم على مزيج من الأفعال العقلية والحسية .

إن الأخلاق عند «كانت» تتطلب القدرة على رفض الأفعال المسايرة للنزعات الطبيعية مع الإستجابة لنداء العقل وهذا الأمر يتطلب قدراً من حرية الإرادة – وهنا تبرز حقيقة لها خطرها وأغفلها اللذيون والنفعيون وهى أن الإنسان يلتمس تحقيق ذاته موحدة فى «كل» وأن قيمة الإشباع فى إتصاله بصورته لا بمادته أى من حيث إتصاله بالعالم (الإنسان) الذى يحل فيه .

ولعل كانت ايضا قد أخطأ عندما ترك الإنسان تحت ضغط محظورات كثيرة حيث أرشده إلى ما ينبغى الامتناع عنه ولم يرشده إلى ما ينبغى إتيانه من أفعال كما أنه رفض العاطفة فى كل صورها فكان طبيعيا أن تختفى السعادة فى مذاهب العقليين كباعثا على الفعل الإرادى أو غاية للسلوك الإنسانى رغم أن السعادة فى مذهب أصحابها تجمع بين العقل والحس وفى وينتقل د. الطويل إلى مبحث السعادة وأهميتها فى الحياه ومكانتها فى فكر الأخلاقيين ذاكراً أنه الا يجوز جعلها غاية مباشرة لسلوكنا كما أنها نسبية فمثلا من تقوم سعادته على الحكمة والتأمل قد تقوم عند غيره على أسباب أخرى بعيده عن ذلك . ثم يستنكر د. الطويل موضوع وأد أو إبادة اللذات لأنه ليس فى دوافعنا الطبيعية ما يستحق الإبادة لأن لكل منها مكانه فى نظام الحياة .

ثم يؤيد المؤلف موقف أرسطو فى بحثه عن السعادة وذكر أنه يهاجم اللذة حين تطلب لذاتها ووجد أن السعادة عند أرسطو ليست إلا أسماء جديدا يطلقه على الخير الأقصى . ثم دعا د. الطويل إلى أن يكون طلب السعادة متمثلا فى أداء واجب تفرضه إنسانيتنا وليس أمرا مطلقا خال من الوجدان .

تحليل كتاب

العرب والعلم
فى عصر الإسلام الذهبى
لتوفيق الطويل

د. سهام العراقى

مقدمة :

يشتمل الكتاب على بابين : الباب الأول وعنوانه : فى تاريخ الفكر الفلسفى ، ويتضمن هذا الباب أربعة فصول* : الأول : العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى والثانى : الفكر الدينى الإسلامى الحديث فى العالم العربى والثالث : أفلاطون والأكاديمية لمؤرخ العلم جوج سارتون والرابع : مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة والباب الثاني عنوانه : فى فلسفة الأخلاق ويتضمن ثلاثة فصول الأول : المثل الأعلى فى فلسفة الأخلاق ، والثانى : فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربى والثالث : قصة السعادة فى الفكر الفلسفى .

وفيما يلى نعرض - بإيجاز لمضمون كل فصل من الفصول السابقة :

الفصل الأول
العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى

يستهدف هذا الفصل - من وجهة نظر الكاتب - الكشف عن بعض الكنوز الدفينة فى تراث الفكر العربى فى مجال العلوم الطبيعية والرياضية والفلسفية ، وذلك من خلال أمرين الأول : الجو العقلى والمادى الذى عاشه أعلام هذا التراث ، والثانى : وجهات نظر الغربيين تقييم تلك الكنوز .

* وضعت هذه الفصول كما يقول المؤلف في مقدمته في مناسبات شتى ، واستعان بها فى المحاضرات العامة التى ألقاها فى أواخر الستينات فى جامعات أندونيسيا ، وليبيا ، والعراق ، ولبنان ، كما تشير المقدمة إلى أن المؤلف قد انتهى من إعداد هذا الكتاب الذى نعرض له فى مارس ١٩٦٨م .

ويشير الكاتب – فى صدر هذا الفصل – إلى مبررين وراء التنقيب عن منجزات العرب العلمية الأول : أن قراءة الماضى واستيعابه والوعى به يمثل شرطا رئيسا من شروط النهوض الحضارى الذى تنشده واستقراء تاريخ النهضات يشهد بأن الأمم حين تأخذ فى النهوض

والتيقظ بعد ثبات ، تتلفت إلى ماضيها وتعمل على إحيائه ، هكذا فعل العرب أبان نهضتهم التى بلغت أوجها فى عصر بنى العباس ، وهكذا فعلت أوربا فى عصر الاحياء ، عصر النهضة التى بلغت ذروتها أبان القرنين الخامس عشر والسادس عشر . أما المبرر الثانى ، فإذا كان تاريخ العلوم عند العرب قد شغل اهتمام الكثيرين من المستشرقين الذين بحثوا فى تراث العرب العلمى واستثمار كنوزه أفلا يكون من الأولى بنا نحن العرب أن ندرس تراثنا الذى يستحيل أن يتهيأ لنا بدونه حاضر غنى ولا مستقبل مرجو ؟

ويحدد الكاتب مكان الحركة العلمية العربية وزمانها فى المشرق الإسلامى وعاصمته بغداد منذ منتصف القرن الثامن عشر حتى نهاية القرن الحادى عشر ، والمغرب الإسلامى وعاصمته قرطبة منذ القرن العاشر حتى أواخر القرن الثانى عشر ، وحيث أخذت سيادة العلم العربى على الفكر الأوروبى فى التوقف . وإن كانت البذور العربية فى البيئة الأوربية قد أخذت تثمر فى الأرض الجديدة نهضة فى مطلع القرن السابع عشر .

إلا أن بعض المستشرقين قد انتقصوا دور العرب فى النهضة العلمية لأوروبا ، فادعوا أن العلوم عند العرب وليدة جهود علماء الفرس ، وصوروا التاريخ السياسى للعرب سلسلة متصلة من الحكام الطغاة ، وتاريخهم الحضارى تاريخا مجديا . وتاريخهم الدينى بقايا متحجرة تتناقلها الأجيال بعضها عن بعض . كما أدعوا أن العقلية العربية عقلية فصل ومباعدة ، لا جمع وتأليف . وبالتالى فإن العرب بفطرتهم لا يقوون على استخلاص القضايا والقوانين العامة ، ومن هنا افتقد تراثهم الفلسفى والعلمى عنصر الأصالة والابتكار . فضلا عن ذلك ، فقد أشاعوا أن العرب بطبيعتهم ميالون إلى التأثر بالأوهام ، وأن القرآن يعوق النظر العقلى الحر ، وأن أهل السنة يقفون عند ظاهر النص ولا يتجاوزونه إلى ماوراءه من معان وأسرار . وبهذا عاقوا انطلاق الفكر .

وفى مستهل تفنيده لمغالطات وإتهامات المستشرقين ، يبدأ الكاتب بتوضيح مفهوم العرب ذلك أن بعض الاتهامات تتركز على انتقاص الإنجازات العلمية عند العرب ونسبتها إلى الفرس .

ويقصد الكاتب بالعلماء العرب كل من أسهموا فى تقدم العلم ممن كتبوا بالعربية من أهل العصور الوسطى ، وعاشوا فى بلاد عربية أو تدين لسلطان العرب ، يجمعهم تراث واحد ويربطهم مصير واحد . وقد سبق إلى هذا المفهوم كثيرون من مفكرى الغرب كالمستشرق الإيطالى نللينو Nallino (١٩٣٨) الذى يرى أن لفظ العرب كان يطلق حتى أوائل الإسلام على الذين استوطنوا شبه الجزيرة العربية ، أما بعد القرن الأول الهجرى فإن اللفظ أخذ معنى جديدا اصطلع عليه الباحثون وأطلقوه على جميع الشعوب التى تقيم فى الأمم الإسلامية .

وبهذا يدخل فى مفهوم اللفظ الفرس والهنود والترك والسوريون والمصريون والبربر والأندلسيون وغيرهم ممن شاركوا فى العربية لغة للعلم ، وفى التبعية للدولة الإسلامية . كذلك يحمل مفهوم العالم الإيطالى الدوميللى

Aldo Mieli للفظ عربى نفس المعنى ، فمدلول العلم العربى عنده يدخل فيه كل إنتاج علمى نما وازدهر أبان العصور الوسطى فى امبراطورية الخلفاء العربية ، بصرف النظر عن اللغة التى كتب بها العلماء – وهى فى العادة اللغة العربية فإن من بين هؤلاء العلماء من كتب بالعربية وبغيرها كالفارسية أو السريانية أو العبرية . ومن الباحثين الغربيين الذين دافعوا عن مفهوم العرب بالمعنى السابق جوستاف لوبون الذى يرى فى كتابه عن حضارة العرب ، أنه إذا جاز لأحد أن يساوره الشك فى رد مؤلفات العلماء العرب إلى الروح العربية ، جاز له أن يشك فى نسبة المؤلفات التى خلفها العلماء الفرنسيون إلى فرنسا بحجة أنهم ينحدرون إلى شعوب غير فرنسية وإن شكلت الشعب الفرنسى كالنورمان والسلتيين وغيرهم ، وجاز له أيضا أن يستبعد من تراث الفكر الأمريكى أكثر المؤلفات العلمية بحجة أن أهلها ينحدرون إلى أصل غير أمريكى . وهكذا فتاريخ الفكر لا يعرف حضارة كان كل بناتها من أبنائها الخلص .

وبعد توضيح مفهوم العرب ، ينتقل الكاتب إلى تفنيد الإتهامات السابقة ، فأما أن العرب إذا فتحوا أوطانا أكثروا فيها الفساد ، فإن هذا الإدعاء لايقوم عليه دليل ، فقد فتح العرب أمما متحضرة مثل مصر والشام والعراق وإيران وغيرها ، فما زادها الفتح إلا رقيا وتحضرا . وأما من أدعوا تدنى عقلية العرب الساميين إذا ما قورنت بعقلية الآريين ، فهذا الإدعاء تكذبه الإنجازات العلملية الكبيرة التى أحرزها العرب فى عصر الإسلام الذهبى – حيث كان العرب سادة الدنيا علما وفكرا وحضارة .

وأما من أدعوا أن العرب اجتهدوا فى علوم الدين ولم يبرعوا فى العلوم الطبيعية والرياضية والفلسفية ، فهذا الإدعاء هو الآخر – يجانب الصواب ، وهناك غير دليل يشهد على ذلك .

وأول تلك الأدلة ، سبق العرب إلى وضع المنهج العلمى (التجريبى) فاستقراء تاريخ الفكر يشهد أن العرب كانوا فى العصور الوسطى أسبق من الغربيين إلى ابتداع المنهج التجريبى بكل خطواته ومراحله واصطناعه فى البحث العلمى ، مما أدى إلى سبقهم فى ابتداع العلوم الطبيعية وإقامة بنيانها . وكان رواد ذلك المنهج العلمى جابر بن حيان وإخوان الصفا والحسن بن الهيثم والبيرونى وغيرهم ممن حددوا خطوات هذا المنهج ومراحله .

وتأتى المنجزات العلمية الكبيرة فى مجالات العلوم الطبيعية والرياضة والفلسفية وعلومها شاهدا آخر على عدم صحة الإدعاءات السابقة . فالعلوم الطبيعية تحولت على يد العرب من دراسات فلسفية ميتافيزيقية تقوم على منهج عقلى استنباطى إلى دراسات علمية تستند إلى منهج تجريبى استقرائى ، مما كان له ثماره وعطاءاته المباشرة فى مجالات الفيزياء ، والكيمياء والصيدلة والنبات والطب والفلك والجغرافيا . فعلى سبيل المثال ، فى الفيزياء أنشأ ابن الهيثم علم الضوء وفسر ظاهرة الانكسار الضوئى والرؤية المزدوجة . وتوصل البيرونى إلى تقديرات للثقل النوعى وأبعاد الأرض وظواهر الشفق وكسوف الشمس وغيرها من الظواهر . وفى الكيمياء ، توصل جابر بن حيان وأتباع مدرسته إلى كشف التبخير والتقطير والإذابة والتصعيد والتبلور وغيرها من عمليات كيميائية ، وفرقوا بين

القلويات والأحماض ودرسوا وركبوا مئات العقاقير ، وفى الصيدلة ، برع العرب فى تحضير العقاقير النباتية والمعدنية والحيوانية ، وابتكروا آلات عدة لتذويب الأجسام وتكوين العقاقير . واسخدموا التخدير ، وكشفوا الكاويات فى الجراحة ، واستحضروا ماء الفضة ، حامض النتريك – وحامض الكبريتيك ، والكحول ، ونترات الفضة ، والزرنيخ ، وغير ذلك مما ساعدهم على تقدمهم فى الكيمياء التجريبية . وفى علم النبات ، وفق علماء العرب إلى معرفة الكثير من المواد الطبيعية التى كان يجهلها اسلافهم وادخلوها فى العقاقير الطبية ، وأن يكسبوا بعض النباتات خصائص العقاقير فى مفعولها الطبى . وفى الطب ، تتنوع منجزات العرب ومكتشفاتهم ، فقد كان العرب أول من اهتدى إلى أن الاوبئة تنشأ عن تعفن ينتقل عن طريق الهواء والمخالطة وسموا الامراض المعدية ، وفطنوا إلى تفتيت الحصاة فى المثانه ، ومن أوائل من استخدموا المخدر وكانوا أول من استخدم فى الجراحة الكاويات وغير ذلك من المنجزات التى تشهد على تفوقهم فى علم الطب . وفى علم الفلك ، نجح العرب فى تحديد مواقع النجوم ، ومساراتها ، وسرعة حركاتها ، وبنوا المراصد ، واثبتوا كروية الأرض ، وتقدير محيطها . وفى الجغرافيا ، عنى علماء العرب برسم الخرائط ، ووضع دليل للطرق التجارية ، وتحديد درجات الطول والعرض ورسم الشـواطئ والانهار ، وغير ذلك من انجازات تشهد بتفوق علماء الجغرافيا العرب .

وفـى العلـوم الرياضية ، فقد تلقى العرب تاريخ اسلافهم من الرياضيين فى مصر والهند واليونان ، وأضافوا اليه ، فقد أسهم الخوارزمى فى تقدم الحساب والجبر ، ووضع الجداول اللوغاريتيمـة واخترع الصفر الذى يسر حـل المعـادلات الرياضية . وكان للعالم العربى ثابت بن مرة الفضل فى ابتداع علم التفاضل والتكامل ، ويدين علم الجبر باسمه إلى العرب ، كما يدين علم حساب المثلثات بوجوده لرياضيين عرب ، ويعد البيرونى هو أول رواد هذا الفرع من الرياضيات . ومن دلالات الاصالة فى التفكير الرياضى العربى ، أن العرب قد استعانوا فى المسائل الهندسية بالجبر كما استعانوا فى المسائل الجبرية بالهندسة . وطبقوا الهندسة على المنطق ، واستخدموا طرقها فى بحوث الضوء وحل الكثير من قضاياه ، وقد درس العرب الأعداد وخواصها ، والمتواليات الاعدادية والهندسية ووضعوا قوانينها وقسموا المعادلات الى ست وقدموا لكل منها حلا ووفقوا فى حل الكثير من معادلات الدرجة الثانية والثالثة بطرق هندسية . ومن ثم ، كان العرب بحق السباقين فى مجال الرياضيات فى عصور غطت فيها أوربا فى سبات عميق ، ومن أجل هذا ذهب مؤرخو الرياضيات من الغربيين إلى ان العرب – لا اليونان – هم اساتذة الرياضيين فى عصر الحضارة الأوروبية الحديثة .

وأما بالنسبة للفلسفة وعلومها ، فإن العرب حين نقلوا إلى لغتهم تراث الفلسفات القديمة لم يكونوا مجرد نقلة وأنما تفادوا فى شروحهم وتعليقاتهم نقص الفلسفات القديمة وقصورها ، واضافوا موضوعات جديدة اقتضتها مشكلات التوفيق بين الوحى والعقل والشريعة ، ومشكلات الخلق والألوهية ، والبعث ، والنبوة وغيرها من القضايا التى لانجد لها نظيرا فى الفلسفات القديمة التى لم يقدر لها أن تعيش فى إطار دينى كالدين الإسلامى

ومن ثم ، كان للفلسفة العربية تميزها وارتباطها بالمحيط الروحى والاجتماعى الذى نشأت فيه ، رغم أنها شاركت الفلسفات السابقة فى معالجة الموضوعات التقليدية : الانطولوجيا والابستمولوجيا والأكسيولوجيا . وفى ظل التفكير الفلسفى الإسلامى نشأ علم الكلام الذى يبحث فى العقائد الإسلامية بالادلة العقلية ، ويرد على مخالفيها ، ويدفع عنها الشبه ، وهو يستند إلى العقل والنقل معا . وقد أثرت الفلسفة فى التصوف الإسلامى الذى ينزع إلى تذوق العقيدة عن طريق القلب حيث يرى المتصوفة أن العلم اليقينى أنما يجيئ عن طريق الكشف أو الحدس . وفى ظل هذا نشأت فى التصوف نظريات فلسفية مثل نظرية الفناء (ذى النون المصرى) ونظرية الاتحاد (ابو اليزيد البسطامى) ونظرية الحلول (الحلاج) ونظرية وحدة الوجود (ابن عربى) .

وينتقل الكاتب من رصد الواقع العلمى للعرب ابان عصر نهضتهم وتفوقهم إلى تعليل هذا الواقع والبحث عن العوامل التى أدت إلى الانجازات العلمية العربية السابقة . وقد كان فى مقدمة تلك العوامل - فى نظر الكاتب - حرية الفكر لأهل العلم ، ورخاء الدولة العربية وحرص الخلفاء والأمراء على تقدير العلم ورعاية أهله ، يؤيدهم فى ذلك دين سمح كريم يكفل حتى لغير من يدينون به حرية الرأى . وفى ظل هذا كله تسنى للخلفاء وكبار رجال الدولة أن يستقدموا إليهم مشاهير العلماء والمفكرين من كل ملة وجنس ، وأن يجزلوا لهم العطاء ، وأن ينفقوا فى سخاء على البعثات التى تطلب المخطوطات فى لغاتها المختلفة والمترجمين الذين ينهضون بنقلها إلى لغة الضادحتى انتقل إلى العربية تراث الأمم المتحضرة وتيسر مع هذا أن تقام المكتبات التى تذخر بآلاف المخطوطات ، مما خلق مناخا مواتيا لبناء النهضة العلمية العربية .

وإذا كان الكاتب فى مقدمة هذا الفصل قد فند مغالطات بعض الغربيين بخصوص المنجزات العلمية العربية ، فإنه لا يفوته قبل أن يختتم هذا الفصل أن يسجل موقف بعض الغربيين المناصر للعرب ومنجزاتهم العلمية . ومن بين هؤلاء ول ديورانت وجورج سارتون . فالأول يؤكد أن الشرق كان منبع الحضارة ومصدرها ، ويبدى إعجابه بالعرب وتقديره البالغ لتراثهم ، واشاد بازدهار الحياة العقلية عند العرب فى القرون الثلاثة الأولى من حكم بنى العباس . وفى هذا التيار نفسه سار مؤرخ العلم چورچ سارتون الذى يضع الحركة العملية عند العرب فى مرتبة أعلى من الحركة العلمية عند اليونان ، بل يرى أنها كانت اعظم حركة علمية تتصف بالاصالة منذ مطالع العصور الوسطى حتى نهاية القرن الثالث عشر .

وفى ختام هذا الفصل يتحول الكاتب بعد أن عرض لمنجزات العرب العلمية وفند دعاوى بعض الغربيين وأغاليطهم بخصوص تلك المنجزات - من موقف الدفاع إلى موقف الهجوم الناقد لما كان عليه الغرب - إبان نهضة العرب من جهل وظلام ، وظلم عبر عنه نظام الاقطاع وقهر العلماء من جانب الكنيسة ، هذا فى الوقت الذى كان العرب فيه يصونون تراث أمم الارض المتحضرة التى سبقتهم أو عاصرتهم ، وإضافة كنوز من المعارف الأصلية إليه ليخلفوا بذلك تراثا غنيا كان ذخيرة أوربا فى مطلع يقظتها منذ مطالع العصر المدرسى .

الفصل الثانى

الفكر الدينى الإسلامى الحديث فى العالم العربى

فى مستهل هذا الفصل ، يشير الكاتب إلى الظروف العامة التى سبقت وصاحبت ظهور تيارات الفكر الدينى الإسلامى فى العالم العربى ، فمنذ أواخر القرن الثامن عشر ، أخذ الضعف يدب فى أوصال الدولة العثمانية التى كانت قد بسطت هيمنتها على العالم العربى ورافق هذا الضعف فى كيان الدولة العثمانية تسلل الاستعمار إلى العالم العربى مع مطلع القرن التاسع عشر . وفى غمار ضعف الدولة العثمانية ، وما ترتب على ذلك من ركود فى كافة جوانب الحياة فى العالم العربى ، وبخاصة الجانب الدينى ، وتفشى النزعة العلمانية ، وظهور حركات الاستغراب ، فضلا عن استغلال الاستعمار لحالة الضعف العام وتسلله إلى العالم العربى ، نهضت حركات الاصلاح التى اعتقد قادتها أن انتشال الأمة من حالة الوهن والتردى لن يكون بغير صلاح الدين ورد الاعتبار للإسلام ليقود الأمة الى النهوض والتفوق كما قادها أول مرة .

ومن ثم ، فلقد كان الشعور بالضيق لتدهور أحوال المسلمين ، والنفور من حركات الاستغراب التى أخذت تتسلل إلى المجتمعات الاسلامية ، وزحف الاستعمار الأجنبى على أرضها باعثا قويا لقيام حركات دينية قوية شاعت فى العالم الإسلامى ، واستهدفت إحياء الإسلام وتخليصه من الشوائب التى شوهت تعاليمه . وتتمثل هذه الحركات فى الحركة الوهابية التى نشأت فى شبه الجزيرة العربية فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر ، والدعوة السنوسية التى ظهرت فى شمال افريقيا فى النصف الاول من القرن التاسع عشر ، والدعوة المهدية التى غزت السودان وفى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، ظهرت دعوات جمال الدين الأفغانى ، والكواكبى وحمل الراية بعد الافغانى محمد عبده ، وسار على هديه السيد رشيد رضا وغيره من رواد الاصلاح المحدثين .

ينتقل الكاتب بعد هذا التمهيد إلى تناول تيارات الاصلاح الدينى السابقة بشئ من التفصيل ، ويبدأ بالدعوة الوهـابية ، تلك الدعوة التى نشأت فى شبه الجزيرة العربية أبان القرن الثامن عشر على يد محمد بن عبد الوهـاب (١٧٠٣ - ١٧٩١) ، واستهدفت تخليص الدين من كل ما طرأ عليه من بدع وخرافات والإرتداد إلى ينابيعه الصافية الأولى فى صدر الإسلام .

ومن أبرز مبادئ الدعوة الوهابية ، التى كانت بعثا جديدا لمبادئ ابن تيمية ، التأكيد على توحيد الله ، ومحاربة البدع والخرافات كزيارة أضرحة الأولياء واقامة الموالد وممارسة الأذكار التى تحفل بالغناء والرقص واتخاذ الرقى والتمائم للوقاية ، وتحريم الترف ، والتأنق فى الملبس والمأكل وشرب الخمر ، وغيرها من عوامل الفساد وإنكار دعاوى الصوفية ورفض التسليم بما أدعوه من كرامات .

وسرت الدعوة الوهابية فى مواسم الحج إلى كثير من كبار المفكرين ، وأدى هذا إلى انتشارها فى كثير من أقطار العالم الإسلامى ، وكان من بين من تأثروا بها السيد محمد بن على السنوسى (١٧٨٧ - ١٨٥٩) مؤسس الدعوة السنوسية .

الدعوة السنوسية :

نشأت السنوسية فى قلب الصحراء ، كما نشأت الوهابية من قبل ، كلتاها نبتت فى جو يسوده التخلف ، وتفشوا فيه البدع ، ويتقاعد فيه الناس عن السعى والعمل ، ويقنعون بالتشفع والتوسل إلى الأولياء وكانت الدعوتان على اتفاق فى مقاومة هذا الفساد بالعودة إلى الإسلام فى بساطته الأولى قبل أن تشوهه البدع والخرافات .

وقد نهضت الدعوة السنوسية على مبادئ من أهمها : اتخاذ الكتاب والسنة أساسا لهدم الخرافات والبدع ، الاقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم . مثلا أعلى فى السعى والعمل المثمر والانصراف عن الكرامات والخوارق ، والاستخفاف بمباهج الدنيا ومتعها ، الاهتمام باشاعة الاخوة والمحبة والتعاون والحرص على إعانة الفقراء والمحتاجين ، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، تحريم الغلو فى تقديس الأولياء والمشايخ ، أحياء كانوا أم أمواتا ولنشر تلك المبادئ ، أنشأ السنوسى فى بلاد العرب زوايا تضم مريديه وأتباعه ، وكانت تلك الزوايا دورا للعبادة ، ومراكز للنشاط الاجتماعى ومواقع للعمل والتجارة . وقد تميزت الدعوة السنوسية باستخدام الاقناع والإرشاد فى نشر مبادئها وهى الطريقة التى تبناها بعد ذلك أكثر رواد الإصلاح الدينى فى عصرنا الحديث .

عبد الرحمن الكواكبى (١٨٤٨ - ١٩٠٥) :

وهو أحد أبرز دعاة الإصلاح الدينى ، وقوام دعوته تشخيص أحوال المسلمين والكشف عن آفاتها وسوءاتها ، وتخطيط برنامج عمل لتفاديها ، والمضى بالمسلمين فى طريق التقدم والرقى بهداية من كتاب الله وسنة رسوله . وفى كتابيه أم القرى و طبائع الاستبداد فى مصارع الاستعباد رد الكواكبى تخلف المسلمين وضعفهم إلى اعتقادهم فى الجبرية التى جرتهم إلى التواكل وصدتهم عن العمل ، وزهدتهم فى مطالب الدنيا ، وصرفتهم عن مباهجها ، وأثارت الشقاق والفرقة بينهم ، إلى جانب ما طرأ على الإسلام من صنوف البدع والخرافات على قيام الحكومات المستبدة التى سلبت المسلمين حريتهم وأفقدتهم الزمن والعدل والمساواة ، مما أثار فى النفوس اليأس والتخاذل عن طلب الحقوق ، ونحو ذلك من أسباب يتضافر بعضها مع بعض وترتد فى نهاية الأمر إلى استبداد الحكام .

وإذا كان الكواكبى يلتقى مع سابقيه ومعاصريه من دعاة الاصلاح على علاج هذا الفساد عن طريق الرجوع إلى الإسلام فى بساطته الأولى وتحريره من الجمود والخرافة والايمان بوحدانية الله حتى تتحرر العقول من قيود الشرك ، إلا أنه يتميز عنهم جميعا بدعوته إلى القومية العربية مع حرصه على قيام الجامعة الإسلامية

والخلافة الدينية ، ثم المطالبة بالاشتراكية نظاما اقتصاديا عادلا يعيش فى ظله المسلمون — ثم محاولة التوفيق بين الدين والعلم وإثبات أن كشوف العلم الحديث قد أيدت إعجاز القرآن الكريم الذى سبق إلى الاشارة اليها .

جمال الدين الافغانى (١٨٣٩ - ١٨٩٧) :

وهو من أعظم رواد الاصلاح الدينى فى عصرنا الحديث . اتخذت دعوته الاصلاحية بعدا سياسيا يقوم على أساس دينى إسلامى . وقد شارك الافغانى سابقيه ومعاصريه من رواد الإصلاح الدينى فى الشعور بالضيق لتدهور أحوال المسلمين والتماس الإصلاح فى الارتداد إلى ينابيع العقيدة الإسلامية الصافية قبل أن تفسدها البدع والخرافات . ونزع إلى تطهيرها من الأوهام التى تأدت بأهلها إلى الجمود والتقليد والتواكل . من أجل هذا أخذ يوقظ المسلمين فى مشارق الارض ومغاربها وينبههم بخطبه الحماسية وأحاديثه الواعية إلى حقيقة دينهم وفضل تعاليمه . إلا أن الافغانى تميز عن غيره من رواد الاصلاح فى موقفه الرافض والمناهض للاستعمار الأوربى ، ودعوته للجامعة الإسلامية التى لم يكن معناها أن يكون على رأس العالم الإسلامى حكومة واحدة ، بل هى دعوة إلى اتحاد حكومات الدول الإسلامية وتعاونها على رد المطامع والدسائس عن بلادها .

ومن أجل نشر دعوته وأفكاره ، أصدر مع تلميذه الشيخ محمد عبده جريدة العروة الوثقى التى استهدفت رصد وتشخيص واقع الوهن الذى يعانيه العالم الإسلامى ، وملء النفوس بالأمل فى إمكانية تجاوز ذلك الواقع ، والدعوة إلى التمسك بأصول الدين ، وإبطال التهم التى توجه إلى الشرقيين عامة والمسلمين خاصة ، وتقوية الصلات بين الأمم الإسلامية . وبعد سنوات كفاح وجهاد فى سبيل نشر دعوته ، فتك به السلطان عبد الحميد ، وتفرق اتباعه يحملون رسالته الدينية والسياسية ، وكان أبرزهم عبد الحميد بن باديس فى الجزائر ومحمد عبده فى مصر .

محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥)

وهو أبرز تلاميذ الافغانى ، إلا أنه خالف منهج أستاذه السياسى القائم على إيقاظ المشاعر واثارة العواطف حتى تتحقق الغاية بالعنف إذا لم يفلح الاقناع ، واعتمد منهجا اجتماعيا قائما على التثقيف والتربية فى تؤدة وأناه ، ويحدد الامام عناصر رسالته فى ثلاثة أمور : تحرير الفكر من قيد التقليد ، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف ، والرجوع فى كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى ، واعتباره ضمن موازين العقل البشرى التى وضعها الله لترد من شططه وتقلل من خلطه وطبعه ، وقد جاهد الامام محمد عبده طيلة حياته فى سبيل تطهير الدين الإسلامى مما أفسده من منكرات وبدع ، وإصلاح التعليم الإسلامى العالى فى الأزهر ، وتنسيق مبادئ العقيدة الإسلامية فى ضوء الفكر العصرى الحديث ، وحماية الإسلام من النفوذ الأوربى وحملات الصليبيين . ولعل أعظم آثار منهجه الإصلاحى الاجتماعى ، اتساع عدد مريديه وتلاميذه الذين حملوا الراية من بعده وعلى رأسهم السيد محمد رشيد رضا .

محمد رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥) :

وهو أكبر اتباع محمد عبده وأعظمهم نشاطا ، سلك منهجه فى نشر تعاليمه ، وذهب مذهبه فى الدعوة إلى العودة بالإسلام إلى بساطته الأولى أيام الخلفاء الراشدين ومحاربة البدع والخرافات والتعاليم الفاسدة وواصل فى المنار دعوة العروة الوثقى ، فعمل على نشر الإصلاحات الدينية والاجتماعية والاقتصادية ، معتقدا أن الإسلام يساير الأوضاع الراهنة ، وأن الشريعة خير أداة للحكم ، وحث على التسامح والتآلف بين الفرق ، واهتم بترقية التعليم وإصلاح طرائقه وتشجيع التقدم فى العلوم والفنون . ولكنه خالف أستاذيه الأفغانى ومحمد عبده فناهض سياسة العثمانيين التى انبنت – فى نظره – على الفساد والخداع والتضليل ، ووطن عزمه على مقاومة نفوذها فى غير رفق ولا هوادة .

وأنشأ رشيد رضا صحيفة المنار التى نشرت تعاليمه وأذاعت تفسير القرآن الكريم الذى بدأه الإمام محمد عبده وأتمه السيد رشيد على منهج أستاذه ، كما أنشا جمعية الدعوة والإرشاد عملا برأى أستاذه فى أن الجهاد فى نشر الإسلام فريضة على كل مسلم . وواصل جهاد أساتذته فى مهاجمة الاستعمار والصهيونية .

وهكذا كان التيار الذى أنشأه جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده يزداد قوة على يد رشيد رضا ، بل استمر جريانه حتى بلغ جيلنا المعاصر ، وتفرعت عنه تيارات عديدة لعل من أبرزها فى نظر الكاتب تياران :

الأول - تطوير الأزهر :

والخروج به من حالة الجمود والفساد الذى أصاب بعض رجاله ، والصراع بينهم ، إلى تطوير الدراسة فيه ، وإنشاء كليات جديدة به . كما شمل التطوير أيضا إدارته ، حيث أصبح له مجلس أعلى يرسم سياسته .

الثانى - سقوط الخلافة الإسلامية :

إثر الانقلاب الذى قام به مصطفى كمال فى تركيا (١٩٢٣) وإعلانه انفصال الدين عن الدولة . وقد تبع ذلك ظهور قوى معارضة للثورة الكمالية وأخرى مؤيدة لها . وكان محور الخلاف هو قضية الخلافة ، فالسيد رشيد رضا رأى أن نهضة المسلمين لا تستقيم بغير الخلافة ، وأن فسادها وقيامها على القوة والغلبة لا على بيعة أهل الحل والعقد هو الذى أشاع الفرقة بين المسلمين . أما الشيخ على عبد الرازق فقد رأى أن الخلافة ليست من الدين فى شئ ، وإنما هى خطة دنيوية لم يأمر بها الدين ولم ينه عنها ، وإنما تركها لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة . وقد استمر الخلاف وتفاعل بمرور الزمن ليأخذ شكلا جديدا من الصراع بين القديم والجديد ، بين الموروث من التراث الإسلامى والمنقول عن الغرب الأوربى . وكان أقوى الداعين للحضارة الأوربية فى مصر سلامة موسى وطه حسين . أما المحافظون فكان فى مقدمتهم مصطفى صادق الرافعى ورشيد رضا وشكيب أرسلان . والواقع أن معركة القديم والجديد لا تزال قائمة حتى يومنا الحاضر وإن اختلفت محاور الخلاف بمرور الزمن .

ويختم الكاتب هذا الفصل بإجمال الاتجاهات العامة لتيارات الفكر الدينى السابقة فيما التقت عليه من : محاربة التقليد وفتح باب الاجتهاد ، رد تدهور المسلمين إلى انصرافهم عن تعاليم الإسلام الصحيحة ، وليس إلى تخلفهم عن ركب المدنية الحديثة ، إطلاق الحرية للعقل فى إطار كتاب الله وسنة رسوله ، العناية بالمرأة وتثقيفها ، الدعوة إلى التسامح الدينى ومناهضة حركات الاستعمار مع الإفادة من علوم الغرب النافعة . وكان للتيارات السابقة فضل إثراء الحياة فى المجتمعات الإسلامية فى شتى مجالاتها الدينية والفكرية والاجتماعية والسياسية ، وتأجيج ثورة المجتمعات الإسلامية من أجل التحرر ومغالبة الاستبداد وإرساء قواعد النهوض والتحرير .

الفصل الثالث

أفلاطون والاكاديمية :

هذا الفصل جزء من كتاب جورج سارتون : العلم القديم فى العصر الذهبى للإغريق ، وقد نقله الكاتب إلى العربية . ويعرض هذا الفصل للمناخ السياسى لعصر أفلاطون وحياته ، ثم أكاديميته وطلابها ، وما كانت تقدمه من معارف ، ثم الأكاديمية بعد أفلاطون ، وما طرأ عليها من تغيير ، وبعد ذلك يعرض المؤلف بإيجاز لنظرية المثل عند أفلاطون ، ومؤلفاته بحسب تاريخ كتابتها ، وديانته ومحاوراته ونظريته للسياسة والحب والقيادة .

الفصل الرابع

مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة :

فى تمهيده لهذا الفصل يبين الكاتب أن تاريخ الفلسفة يشبه فى نشأته نشأة التاريخ العام من حيث اكتفائه بسرد الأحداث ورصد آراء الأشخاص دون الارتفاع إلى الدراسة النقدية ، وعدم الالتزام بالدقة فى استقصاء المعلومات . حتى إذا ما نشأت النزعة العلمية ، تحول التاريخ – بعامة – وتاريخ الفلسفة – بخاصة – من مجرد سرد الأحداث وتسجيل الآراء إلى تتبع نشأة الأفكار والمذاهب ومسايرة تطورها عبر الزمن أملا فى الكشف عن الحقيقة ، والالتزام فى ذلك بالمناهج العلمية الدقيقة ، ومنها : منهج تتبع نشأة المشكلات الفلسفية الكبرى ومسايرة تطورها عبر الزمن ، وعرض الحلول التى قدمت لها منذ أقدم العصور حتى عصر المؤرخ . ومنهج تأريخ المذاهب الكبرى التى تكون تاريخ الفلسفة ، فلا يهتم المؤرخ بتطور التفكير فى مشكلة ما متتبعا كل ما قيل فيها من مختلف المذاهب . بل يعرض للمذاهب نفسها بصرف النظر عن المشكلات التى يعالجها كل مذهب على

حدة . ومنهج الترتيب الزمنى للفلاسفة أنفسهم ففى كل عصر توجد مدارس وفلاسفة يمكن تأريخ وجهات نظرهم ، لتعرف كيف كان حال التفكير قبلهم ، وماذا آل إليه على يدهم ، وكيف أصبح بمجهود من أعقبهم .

ومن القضايا التى تتعلق بتاريخ الفلسفة ، قضية : هل تاريخ الفلسفة علم أم فن ؟ هذه القضية ثار حولها الجدل منذ مطلع القرن التاسع عشر ، ويحدد الكاتب موقفه منها بأنه طالما كان تاريخ الفلسفة عرضا دقيقا وواعيا لتراث الفلسفة فى ماضيها وحاضرها ، ونقدا أمينا لهذا التراث فى ضوء منهج يرمى إلى الكشف عن الحقيقة ، فإن هذا التاريخ يعد علما ، ذلك لأن العلم – فى نظر الكاتب – لا يقتصر على دراسة الظواهر الطبيعية بمناهج استقرائية ابتغاء كشف القوانين التى تفسر تلك الظواهر ، ولكن نطاق العلم يمتد ليشمل كل دراسة واعية منظمة تقوم على الفهم والتقدير وفقا لمنهج يهدى إلى الحقيقة فى نزاهة وأمانة إلا أن هذا لا يعنى أن عملية التاريخ تنفى العنصر الأدبى الفنى عن عمل المؤرخ ، فهذا العنصر يبعث فى الأفكار الميتة التى يعرض لها المؤرخ حرارة وحياة . ومن ثم ، يمكن القول إن تاريخ الفلسفة يجمع بين واقعية العلم وموضوعيته وحرارة الأدب وذاتيته .

وثمة خاصية مهمة يجب توافرها فى المؤرخ وهى الأمانة ، التى تتحقق من خلال التزام المؤرخ بالنزاهة والموضوعية . ويرد بالأولى طرح الهوى ، والتزام الحيدة ، واستبعاد الاعتبارات الشخصية ونحوها مما يصرف الباحث عن هدفه فى كشف الحقيقة . ويراد بالثانية إقصاء الخبرة الذاتية حتى يدرس الموضوع كما هو فى الواقع ، ومن هنا كانت النزاهة والموضوعية على اتصال ، وفيهما تعبير عن أمانة الباحث فى محاولة الكشف عن الحقيقة . ولا يستقيم تاريخ الفلسفة بغير هذه الأمانة .

وبعد هذا التمهيد ، ينتقل الكاتب إلى تلمس بداية التأريخ للفلسفة ، ومتابعة تطوره ، فتأريخ الفلسفة باعتباره مجرد عرض لأفكار الفلاسفة قديم قدم التفكير الفلسفى نفسه . والراجح أنه نشأ على يد اليونان . ومع قدوم عصر النهضة نشطت حركة إحياء الماضى والاعتراف من معينه فى مختلف مجالاته . وكان للفلسفة أوفر نصيب فى هذا الصدد . ففى غمرة الحماس لإحياء تراث الفلسفة القديمة نشأ تاريخ الفلسفة فى صورة تأريخ للمذاهب الفلسفية والمدارس اليونانية والرومانية وغيرها . وإذا كان تاريخ الفلسفة قد نبت – بمعنى من معانيه – فى عصر النهضة ، فقد كان مرد ذلك إلى ما شغل به ذلك العصر من اهتمام بالتأريخ فى كل صوره ، إذ المعروف أن المفكرين قد ازدادوا اهتماما بالتأريخ أيام النهضة ، وتمثل هذا فى إقبال أصحاب النزعة الإنسانية على التأريخ الذى كشف لهم عن مجاهل التراث اليونانى والرومانى .

وإذا كان الرأى السابق بخصوص نشأة تاريخ الفلسفة هو رأى الغربيين ، فإن الرأى عند الكاتب أن تاريخ الفلسفة بمعناه السابق ، قد عرف عند المسلمين قبل ذلك بأكثر من ستة قرون من الزمان مع ازدهار حركة الترجمة فى أيام العباسيين ، ففى غمرة حركة الترجمة انتقل إلى العربيـــة تراث الفلســفــة اليونانية والفارسية وغيرها من الفلسفات . وكان من أبرز المترجمين ابن المقفع ، ويوحنا بن ماسويه ، ويحيى البطريق ، وحنين بن إسحاق ، وغيرهم كثيرون . والواقع أن حركة ترجمة الفلسفة قد تعرضت فى البداية لانتقادات الكثيرين الذين

اعتبروها خطرا يهدد العقيدة ولبث الحال على هذا فى العالم الإسلامى حتى مطلع العصر الحديث حيث تم الاتصال بالحضارة العربية ونزع بعض المستنيرين إلى الاشتغال بالفلسفة . فاقتضاهم هذا أن يرجعوا إلى ماضيها ، وأن يقترقوا من معينه ، فأخذوا يؤرخون للأفكار والمذاهب الفلسفية مؤلفين ومترجمين . وعندئذ بدأت فى بعض حواضر العالم الإسلامى حركة تاريخ الفلسفة .

أما عن تطور تاريخ الفلسفة فى أوربا ، فما كاد ينتهى عصر النهضة بحماسته لإحياء الماضى ، حتى أخذ فلاسفة القرن السابع عشر يضيقون بمسلك الرواد ، وأخذوا يبحثون عن مناهج الفلسفة الحقيقية لدراسة طبيعة العقل الإنسانى والبحث عن الحقيقة مما أدى إلى تعدد المذاهب وتنوع الآراء وكان من رواد هذا القرن ديكارت وبيكون . وفى القرن التاسع عشر نضع تأريخ الفلسفة على يد هيكل وكونت ورنوفييه وغيرهم الذين نزعوا إلى تأريخ الفلسفة دون اهتمام بالفلاسفة أنفسهم . كما فعل سابقوهم وأبرز مؤرخى الفلسفة فى هذا القرن هم المؤرخون الألمان الذين يعدون سادة تأريخ الفلسفة وبناته الحقيقيون . وفى القرن العشرين واصل ركب تأريخ الفلسفة سره بعد أن عبد الألمان له الطريق ، وتتابع فيض المؤلفات التى تتناول تأريخ الفلسفة فى كل عصورها ، أو تعرض لتأريخ المذاهب على النحو الذى كان منذ عصر النهضة . وإذا كان تاريخ الفلسفة قد شهد مدا وجزرا عبر تاريخه الطويل ، فإن تأريخ الفلسفة قد شهد فى القرن العشرين مدا كبيرا واهتماما واسعا من جانب المؤرخين والمشتغلين بالفلسفة . وينتظر أن يظل هذا المد والاهتمام قائما ومتصلا ذلك لأن الاهتمام بتأريخ الفلسفة وماضيها هو جزء من الفلسفة ذاتها ، وفى ذلك تختلف الفلسفة عن العلم الذى يعد تاريخه ماضيا يتجاوزه حاضره ومستقبله .

الفصل الخامس

المثل الأعلى فى فلسفة الأخلاق :

فى تمهيده لهذا الفصل ، يشير الكاتب إلى أن فلاسفة الأخلاق قد انقسموا إزاء المثل الأعلى فريقين : فريق المثاليين من العقليين الحدسيين ، وفريق الواقعيين من التجريبيين وأصحاب الفلسفات النفعية والوضعية ودعاة التطور واتباع الفلسفة العملية الأمريكية . ويبين الكاتب مواطن الاختلاف بين الفريقين ، وان كانت هناك مواطن اختلاف فى صفوف كل فريق ، إلا أنه يمكن القول بوجه عام إن المثل الأعلى عند المثاليين هو المبدأ الذى يسير بمقتضاه سلوك الإنسان فى كل زمان ومكان ، وهذا المثل الأعلى يبدو فى صورة الواجب ، وهو مبدأ عام مطلق يتساوى أمامه الناس جميعا . ومبدأ الواجب غاية فى ذاته وليس وسيلة إلى غاية تقوم خارجه ، ومن هنا وجب أن يطاع لذاته بصرف النظر عن نتائجه وآثاره ، إن غايته تمكن فى تحقيق الكمال الذى ينشده الإنسان فى كل زمان ومكان . أما الواقعيون من أصحاب الفلسفات التجريبية والوضعية ، فإنهم ينكرون أن تكون المثل العليا

من وضع الفلاسفة ، ويرتدون بها إلى التجربة ، ويرون أنها نسبية تتغير بتغير الزمان والمكان ، وهى ليست غاية فى ذاتها ، وإنما هى وسائل لتحقيق غايات . فالمثل الأعلى عندهم مجرد اصطلاح تعارفت عليه جماعة من الناس تحيا فى زمن ومكان معينين . ومن هنا كان المثل الأعلى عند الواقعيين ذاتيا نسبيا وليس موضوعيا عاما .

ينتقل الكاتب بعد هذا التمييز العام بين الواقعيين والمثاليين إلى تناول نماذج من مذاهب الفريقين . فيعرض أولا لنماذج من مذاهب الواقعيين وهى : مذهب المنفعة العامة فى انجلترا فى القرن التاسع عشر ، والفلسفة الوضعية فى فرنسا فى القرنين التاسع عشر والعشرين والفلسفة العملية البراجماتية فى أمريكا فى القرن العشرين ، والفلسفة الاشتراكية المعاصرة فأما النفعيين الإنجليز – مثل هوبز وبنتام وستيورت مل ، فإنهم يرون أن المثل الأعلى وليد الدوافع الفطرية عند الإنسان ، أو هو مجرد استجابة للميول الفطرية فى طبائع البشر ، ومن ثم يبدو المثل الأعلى فى صورة نزوع إلى تحقيق المنافع الشخصية . ولا يعترف النفعيون الإنجليز بالعبارات التى اخترعها المثاليون للتعبير عن مبدأ الواجب الذى يعبر عما ينبغى أن يكون عليه سلوك الإنسان . ويلتقى موقف أصحاب الفلسفة الوضعية فى فرنسا مع النفعيين الإنجليز فى الاستخفاف بمبدأ الواجب كما تصوره المثاليون ، ويرفضون التسليم بالمثل العليا التى تكون من وضع الفلاسفة ، ويقتنعون بالمثل التى نبتت فى حياة الجماعات البشرية وصاغها العقل الجمعى وفقاً لظروف الجماعة وملابساتها . وأما موقف أصحاب الفلسفة العملية فى أمريكا . فإنه يرفض رد المثل العليا إلى سلطة خارجية ، فهى ليست من وضع الفلاسفة كما قال المثاليون ولاهى وليدة اجتماع الناس بعضهم ببعض ، كما قال الوضعيون ، ولاهى من وحى السماء كما يقول رجال الدين ، وإنما تنشأ المثل العليا فنتيجة لظروف الإنسان وتنبعث من محيطه ، وتهدف إلى تغيير حياته . وهذه المثل تتغير وفقا للظروف لانها مجرد أدوات يستخدمها الإنسان لخدمة حياته . وأما بالنسبة للاشتراكية المعاصرة ، فقد شاركت المذاهب الواقعية السابقة فى الاعتقاد بأن المثل الأعلى نسبى متغير ، وخالفتها جميعا فى ربطه بالوضع الاقتصادى الذى يمر به المجتمع بجميع طبقاته فى أى مرحلة من مراحل حياته ، إن المثل الأعلى إذن مرحلى وليس ثابتا مطلقا كما تصوره المثاليون .

وبعد التعريف بموقف الواقعيين من المثل الأعلى ، ينتقل الكاتب إلى التعريف بموقف المثاليين ، فيعرض للمثالية الكلاسيكية عند كانت فى القرن الثامن عشر ، والمثالية المحدثة فى انجلترا المعاصرة . ففى المثالية الكلاسيكية ، نجد أن وظيفة الفلسفة الخلقية وضع المثل العليا التى ينبغى أن يسير بمقتضاها السلوك الإنسانى ، وهذه المثل مبادئ عامة يتساوى الناس فى شتى طبقاتهم وجنسياتهم فى ضرورة الالتزام بها فى تصرفاتهم ، وهى مستمدة من طبيعة العقل ، مسايرة الجانب الأسمى فى طبائع البشر وهو الجانب العقلى الذى يميز الإنسان عن سائر الكائنات . أما تعديلات المثالية المحدثة فى انجلترا المعاصرة فقد تمثلت فى رفض إرجاع الفعل الفاضل إلى العقل وحده ، والقول بإمكانية صدوره عن عواطف نبيلة وميول سامية كريمة ، وإدخال العنصر القومى على المبادئ الإنسانية ، ومن ثم ، يكون المثل الأعلى مبدأ إنسانيا رفيعا يدين به مواطن عالمى يتخذ الكرة الأرضية كلها وطنا له .

وبعد استعراض موقف المثاليين والواقعيين ، ينتقل الكاتب إلى تناول موقف المسيحية والإسلام من المثل الأعلى . ففي المسيحية ، يتجلى المثل الأعلى في القديس المسيحي الذى يقضى حياته كلها فى التأهب للآخرة ، فيعيش زاهدا فى طلب الدنيا أو راهبا يعتزل الناس فى دير ، متحليا بصفات الدعة والمسكنة والحلم والصبر ولين الجانب ، ونحو هدا من فضائل سلبية أما الإسلام ، فلم يصور المثل الأعلى فى إنسان ، بل صوره متمثلا فى الله سبحانه وتعالى ففيه تعالى تجتمع الكمالات المطلقة على نحو لا يدركه عقل بشرى . ومن ثم ، فمن يتطلع من الناس إلى مثل أعلى يهتدى بهديه ، كان عليه أن يقتدى بالله تعالى فى صفاته الحسنى ، يقول تعالى ولله المثل الأعلى .

الفصل السادس

فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربى :

يستهل الكاتب هذا الفصل بإبراز المقومات الأخلاقية للتجربة الصوفية ، فالصوفية فى النهاية مجاهدة للنفس الأمارة بالسوء ، ومعاناة لتجربة التصفية والتطهير بالتجرد من علائق البدن وإغفال نوازعه ، فيتيسر للصوفى بذلك أن يترقى فى سلم معراجه الروحى حتى ينتهى إلى الاستغناء عن كل ما سوى الله . وإذا كانت السعادة هى الغاية القصوى لحياة الإنسان – عند فلاسفة الأخلاق – فهى كذلك عند فلاسفة الصوفية : فالسعادة تأمل عقلى ينتهى باتصال الإنسان بالعقل الفعال عند الفارابى ، ومجاهدة للنفس حتى تصفو مرآتها ويرتفع عنها حجاب الحس فيكون الفيض أو الإلهام فيما قال الغزالى ، أو اتحاد الناسوت باللاهوت فيما قال أبو اليزيد البسطامى ، أو حلول الخالق فى المخلوق فيما ذهب الحلاج ، أو وحدة الوجود التى تجمع بين الحق والخلق فيما أكد ابن عربى .

وقبل أن يتناول الكاتب فلسفة الأخلاق عند ابن عربى ، يعرض لما يشترك فيه ابن عربى مع غيره من فلاسفة الصوفية وما يميزه عنهم . أما الجانب الذى يشترك فيه ابن عربى مع غيره من فلاسفة الصوفية . فيبدو فيما كتبه عن المجاهدة والجوع والفقر والزهد والقناعة والصبر والرضا وغيرها من مراتب المعراج الروحى . وأما الذى يميزه عن فلاسفة الصوفية ، فهو نظريته فى وحدة الوجود التى جمع فيها بين الله والعالم فى حقيقة واحدة، فقد ترتب على هذه النظرية نتائج ميزته عن غيره من الصوفية من ناحية ، وكان لها نتائج مهمة فى تاريخ الفكر بعامة ، والفكر الأخلاقى بخاصة .

وتعكس نظرية ابن عربى فى وحدة الوجود نظرته لمقومات المشكلة الأخلاقية . ولإبراز تلك المقومات ، يتناول الكاتب مذهب ابن عربى فى الجبرية ، ومكان الإرادة الإلهية والإنسانية فيه مع بيان علاقة هذا بمواقفه من الخير والشر والثواب والعقاب ، وحقيقة الأحكام الخلقية . ومكان الإلزام الخلقى من مذهبه ، وكيف انتهى إلى رفع التبعة الأخلاقية عن الانسان بعامة والعارف المحب الواصل إلى الله بخاصة .

أما عن مذهب ابن عربى فى الجبرية ، فإن فلسفته الأخلاقية تدور فى فلك من الجبرية الصارمة ، فكل شئ فى العالم يجرى بمقتضى قانون الجبرية الأزلية ، يقتضى هذا الاعتقاد أن كل إنسان يولد عاصيا أو مطيعا ، شريراً أو خيرا ، وفقاً لما طبعت عليه عينه فى العلم القديم .

وفى تفسيره للقضاء والقدر ، يقول ابن عربى ، إن القدر تعيين وقوع شئ على ما هو عليه فى وقت محدد ، وأن القضاء الذى يعقبه يتمثل فى حكم الله بأن تكون الأشياء على ما هى فى ذاتها على نحو ما عرفها منذ الأزل . ويرى ابن عربى أن الإرادة الإلهية يراد بها العناية الإلهية أو الأمر التكوينى الذى يشبه القانون العام الذى يحكم الوجود وبمقتضاه يسير كل شئ فى الكون حتى أفعال الإنسان تجرى وفقاً له . ومن ثم ، فإن كل ما يبدو من خير أو شر – عند ابن عربى – مقدر أزلا بمقتضى طبيعة الوجود نفسه ، والعبد يأتى بالخير والشر بمقتضى مشيئة إلهية ، وهو فى كل أفعاله يطيع الإرادة الإلهية . وإذا كان الأمر كذلك ، فما معنى الثواب والعقاب ؟ يجيب ابن عربى بأنهما مجرد تعبير عن فطر البشر ، وما ينشأ عنها من لذة أو ألم فى الحياة الدنيا ، إنهما ليسا جزاء إلهياً فى الدار الأخرى ، بل هما جزاء طبيعى لتصرفات الإنسان وأفعاله ، فلا يحمد العبد إلا نفسه ولا يذم إلا نفسه ، والله هو الممدوح دواما لأنه يفيض الوجود على العبد .

ومن ثم ، يرى الكاتب أن ابن عربى لم يفسح فى فلسفته مكانا للإلزام الخلقى ، فالإنسان يأتى الشر استجابة لأمر قضى به الله منذ الأزل ، وكل انسان يفعل ما أراده الله حتى حين يخالف أوامر الله ونواهيه . وعلى ذلك ، فإن ابن عربى – فى ظل جبريته الصارمة التى تهيمن على الكون – قد رفع المسئولية الأخلاقية عن الإنسان المحب ، فالمحب الفانى فى الله – عند ابن عربى – فاقد العقل ، مسلوب القدرة على حرية الاختيار .

وفى ختام هذا الفصل ، يعقب الكاتب على مجمل آراء ابن عربى ، فيرى أنه رغم أن ذلك الصوفى قد خلف تراثا كان له آثاره المهمة والخطيرة فى تاريخ الفكر بعامة ، وتاريخ الفكر الأخلاقى ، بخاصة ، فإن نظريته فى مجال الأخلاق قد نشأت عنها جبرية صارمة هيمنت على الوجود كله .

وتعطلت معها إرادة الإنسان ، وتوقف تفكيره ، وامتنعت التفرقة بين الخير والشر ، والتمييز بين الثواب والعقاب ، وسقطت قيمة الالتزام الخلقى ، ورفعت المسئولية الأخلاقية بزوال ركنيها الرئيسيين : العقل وحرية الاختيار وتداعت بذلك كله أركان المشكلة الأخلاقية فى فلسفته .

الفصل السابع

قصة السعادة فى فلسفة الأخلاق :

فى القسم الأول من هذا الفصل يعرض الكاتب لصور ثلاث للسعادة : الصورة الأولى تتمثل فيها السعادة فى حياة مليئة بالمتع والملذات ، وينعم فيها صاحبها بمباهج الدنيا ، ويستجيب لمطالب جسمه وحاجيات حياته ، وقد بدت هذه الصورة فى فلسفة السوفسطائية والقورينائية والأبقورية قديما ، وتجلت فى مدارس النفعيين من الفلاسفة المحدثين منذ القرن السابع عشر . أما الصورة الثانية ، فقد تمثلت فيها السعادة فى حياة راضية مطمئنة تتضاءل فيها رغبات الإنسان ومطالبه ؛ فهى حياة تقوم على الزهد فى المتع والملذات والانصراف عن مباهج الدنيا . وقد بدت هذه الصورة فى الكثير من نزعات حكماء الشرق القديم ، وتجلت فى الفلسفة الكلبية والرواقية من قدماء الفلاسفة ، كما تمثلت فى اتجاه جمهرة صوفية الإسلام بوجه خاص . وأما الصورة الثالثة للسعادة فتبدو فى الجمع بين مطالب الجسم من غير إسراف ولا شطط ، أى فى تكامل الطبيعة البشرية .

ينتقل الكاتب بعد ذلك إلى تناول السعادة فى الفلسفة الإسلامية والتصوف الإسلامى ، فالسعادة عند جمهرة فلاسفة الإسلام قامت على حياة التأمل النظرى من ناحية ، وسيطرة العقل على نزوات الجسم من ناحية أخرى ، وهكذا نزعت الفلسفة الإسلامية فى جملتها إلى إقامة السعادة على التأمل العقلى المقرون بالتزهد الروحى ، فبهذا يتمكن الإنسان من أن يتصل بربه وينعم بالسعادة القصوى . والتصوف الإسلامى يتفق مع الفلسفة الإسلامية فى تصور السعادة غاية قصوى لحياة الإنسان وإن اختلفا فى الوسيلة المؤدية إليها ، فالفلسفة ترى السعادة فى الاتصال بالله عن طريق التأمل العقلى مع حياة التزهد والتعبد ، بينما يرى جمهرة الصوفية أن السعادة تتحقق حين يبلغ الإنسان مرتبة الفيض والإلهام – فى نظر الصوفيين السنيين من أمثال الغزالى – أو الاتحاد فيما يقول البسطامى ، أو حين يتوحد المخلوق مع الخالق فيما قال ابن عربى . وجميع هذه النظريات على اتفاق فى أن ذلك إنما يتم عن طريق تصفية النفس بالإعراض عن متع الدنيا ومباهجها والإقبال على حياة التقشف والحرمان والتعبد والذكر والتهجد .

وأخيرا يختتم الكاتب هذا الفصل بإعلان وجهة نظرة فى أن السعادة تتمثل فى حياة راضية مطمئنة تتحقق فيها مطالب الروح ، وتجاب فيها مطالب الحياة المادية فى غير تهور ولا إسراف ، يقوم فيها العقل بتوجيه الإنسان فى تصرفاته وتحقيق مطامحه ، فى نفس الوقت الذى يحد فيه من شهواته ، ويقترن هذا كله بتصفية النفس من عبودية الرغبات الجامحة وتخليصها من الأحقاد والضغائن وصنوف الجشع والطمع ونحوه مما يثير القلق ويورث الهم والشقاء ، وبهذا تتحقق طمأنينة النفس وسعادتها .

خـــاتمـــة

وفى ختام هذا العرض الموجز لفصول الكتاب ، تجدر الإشارة إلى أن الكتاب فى مجمله يتسم بجزالة اللفظ ، وسلاسة العبارة ، ودقة التعبير ، وعمق الفكرة ، وقوة الحجة وبخاصة عند دحض مفتريات المستشرقين بخصوص منجزات العرب العلمية . ورغم أن الكتاب يتضمن دراسات متنوعة وبخاصة فى بابه الأول - فإن هذه الدراسات ينتظمها خيط فكرى واحد عبر عنه بوضوح رأى الكاتب فيما عرض له من قضايا وأفكار . كل هذا وغيره يجعلنا نحكم على الكتاب فى النهاية أنه يمثل إسهامة ثرية من إسهامات المؤلف التى تبرز بوضوح غزير اجتهاده وصدق جهاده لخدمة الثقافة العربية - بعامة - والفكر الفلسفى العربى - بخاصة .

تحليل كتاب
قصة النزاع بين الدين والفلسفة
لتوفيق الطويل

د. سيد ميهوب

يقع الكتاب فى ٢٥٧ صفحة ، ويتضمن مجموعة من الفصول ، يحتوى كل فصل منها على فقرة تتصل بصورة أو بأخرى بقضية الدين والفلسفة والعلاقة بينهما ، كما تتصل بتاريخ هذه العلاقة سلبا وإيجابا ، هبوطاً وصعوداً . ونود أن نشير فى عجالة إلى موضوعات هذه الفصول قبل أن نعرض للنقاط التى بحث فيها أستاذنا القدير الراحل الدكتور توفيق الطويل :

عنوان الفصل الأول : حرية النظر العقلى ، والقوى المناهضة لها . وينقسم هذا الفصل إلى مجموعة من النقاط .. منها : حرية النظر وآفاقها ، طبيعة العقل البشرى ، طبيعة المعتقد الدينى ، محاكم التفتيش . وعنوان الفصل الثانى : العقل والإيمان فى فلسفة اليونان والرومان وأهم نقاطه : علة الأصالة وحرية الفكر عند اليونان والرومان ، الدين الإغريقى وعلاقته بالنظر العقلى ، مصرع سقراط وسببه ، وعنوان الفصل الثالث : موقف الاكليروس من شريعة العقل فى العصور الوسطى . ومن أهم نقاطه : التقاليد الممهدة لاضطهاد العقل ، مسالمة العقل للكنيسة فى العصور المظلمة ، بدء النزاع بين العقل والسلطة ، موقف الاكليروس اليهودى من أرسطو ، موقف الاكليروس المسيحى من أرسطو وشراحه من المسلمين . وعنوان الفصل الرابع : موقف الإسلام وفقهائه من التفكير الفلسفى . وأهم نقاطه : موقف فلاسفة الإسلام من الدين ، موقف رجال الدين من الفلسفة الإسلامية ، عداء الغزالى للفلسفة وأثره ، موقف ابن رشد من الدين والفلسفة ، محنة ابن رشد ، المنشور الذى يحرم الاشتغال بالفلسفة ، فتوى ابن الصلاح بتحريم الفلسفة والمنطق وأثرها ، عداء ابن تيمية وابن القيم للفلسفة ، قيام الفلسفة فى الإسلام رغم حملات الخصوم ، موقف القرآن من حرية النظر العقلى ، تفسير الاضطهاد فى

الإسلام ، الاضطهاد بين المسيحية والإسلام . وعنوان الفصل الخامس : النزاع بين اللأهوت والفكر الجديد فى عصر النهضة . وأهم نقاطه : التنافر بين روح النهضة والعصر الحديث ، مظاهر النضج فى عصر النهضة ، موقف العقل الجديد من المسيحية ، بواعث النزاع فى هذا العصر ، مقاومة الروح العلمى الجديد فى العالم الكاثوليكى والبروتستانتى ، مقاومة الاكليروس لنظرية دوران الأرض ، موقف الكنيسة من عمران الأرض ، وعنوان الفصل السادس : نمو النزعة العقلية فى العالم الكاثوليكى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر . وأهم نقاطه : إمكان الجمع بين التفلسف والتدين ، سلطات العقل عند ديكارت ، العلاقة بين ديكارت ورجال اللأهوت وأثر ذلك على اللاحقين ، حملات فولتير السافرة على المسيحية ورجالها ، اضطهاد روسو من أجل حملاته على الدين ، سبينوزا بين التفلسف والتدين ، جاليليو ونظرية دوران الأرض واضطهاده وأتباعه بسبب ذلك . وعنوان الفصل السابع : مظاهر النزاع فى إنجلترا البروتستانتية فى القرن السابع عشر والثامن عشر . وأهم نقاطه : مقاومة فرنسيس بيكون للسلطة ، العقل والوحى عند جون لوك ، اضطهاد نيوتن ، مناقشة المعجزات والخوارق ، نقد الوحى المسيحى عند تندال ، خطر المسيحية على العقل عند ددويل ، هجوم شافتسبرى على الكتاب المقدس ، تداعى الدفاع بالعقل عن المسيحية ، موقف هيوم من وجود الله وخوارق العادات ، دفاع «باليه» عن المسيحية ، مقاومة حملات «بين» على المسيحية . وعنوان الفصل الثامن والأخير : النزاع بين اللأهوت والعلم فى القرن الغابر . وأهم نقاطه : الكلام فى العلم بعد الكلام فى الفلسفة ، انتصار العلم على اللاهوت فى نظرية خلق الكون ، نظرية التطور عند والاس وداروين ، الحملات على داروين فى كل العالم المسيحى ، تأييد رجال اللأهوت لحرية التفكير .

وتكمن أهمية هذا الكتاب بالإضافة إلى أنه أحد كتب الأستاذ الدكتور توفيق الطويل ، وهو من هو .. حيث كان واحداً من أقدر العلماء على البحث والتقصى والتحليل والنقد – فى أنه يعالج نقطة هامة فى تاريخ الفكر البشرى ، وهى العلاقة بين الفلسفة والدين ، وكيف تسوء هذه العلاقة حين يساء فهم الدين أو الفلسفة أو كليهما معاً ، كما أن أستاذنا الراحل لايقنع فى كتابه هذا بمجرد التأريخ لقصة النزاع بين الفلسفة والدين ، بل نجده وقد اتخذ موقفاً معيناً تجاه ما يعرض له من وجهات نظر ، ولم يكن فى موقفه هذا قاسياً – كبعض الدارسين الأوروبيين والأمريكان – كما أنه وإن كان عنيفاً على غلاة المتعصبين فى الإسلام والمسيحية ، فإننا نجده – فى غير موضع – وهو ينادى بحق رجال الدين فى مناهضة التطرف والمغالاة ومقاومة نشر النزعات الجامحة وإذاعة الآراء الهدامة ، والعمل على حماية الدين وتقاليده من كل أذى ، وكان يرى أن رجال الدين لو لم يفعلوا ذلك فإنهم يكونون بذلك مقصرين فى واجبهم ورسالتهم فى حماية الدين ، وبذلك يتمكن الخصوم من إيذاء الدين وتقويض نفوذه .

موضوعات كثيرة – إذن – عرض لدراستها أستاذنا الراحل ، مبيناً خلال دراسته الكثير من القضايا والآراء ، فهو فى الفصل الأول يشير الى ضرورة التعريف بالمعتقد الدينى ، وبحرية النظر العقلى ، وبوضع حدود آمنة لهذه الحرية حتى لا يحدث الشطط الذى بسببه يقوم النزاع بين الفريقين : العقليين والدينيين ، فهو يقول « إن

الشطط فى فهم حدود حرية النظر ينذر بقيام عداء بين أهله وحماة الدين وحراس العقيدة المرعية » ، وبذلك يكون العقل البشرى – عند أستاذنا – هو تلك الملكة المكلفة بالتفكير والتأمل النظرى شريطة أن يكون عقلاً واسعاً مستنيراً رحب الآفاق ، فإنه إن لم يكن كذلك ونزلت عليه الجهالة استكان العقل إلى الراحة ، واعتقد أن سعادة المجتمع مرهونة بمدى استقراره على الموروث والمحافظة على القديم أياً كان ، وبذلك يكون البحث فى القديم المألوف بصورة جديدة غير مألوفة نوعاً من اتهام المجتمع بالجهل وإهانة المعتقدات ، وتهديدا لمكانة رجال الدين ونفوذهم .

وأما المعتقد الدينى عند البعض ، فهو الآخر يساعد على تكبيل قوى العقل ، لأن المعتقدات الدينية لا تتسامح مع مخالفيها ، ولقد ذهب البعض إلى أن عدم التسامح يتمشى طردياً مع قوة المعتقد ، وأن الإيمان متى احتل قلوب الناس قل اصطبارهم على من ليسوا على دينهم ، لكن أستاذنا ينتهى إلى أن حقيقة النزاع ليست بين الفلسفة والدين ، بل بين رجال اللاهوت ورواد الفكر الحديث ، ذلك لأن تعصب بعض رجال الدين وتزمتهم هو الذى أفضى إلى مآسى الاضطهاد الذى عرفته أوروبا ، ويشير أستاذنا إلى قول « بيورى » : إن رجال الكهنوت إن تهيأت لهم سلطة ما ، بسطوا نفوذهم خارج نطاقهم ، ونزعوا إلى إيذاء خصومهم والتنكيل بكل من لا يدين لرأيهم وينقاد لتفكيرهم ، وبذلك تقوم قيمة النصوص المقدسة ليست فى ذاتها ، بمقدار ما هى فى طريقة تأويلها ، وأصحاب التأويل هم المسئولون عن فهم الدين المسيحى وما ينشأ عن هذا الفهم من تصرفات ، ومن هنا كانت تبعة السلوك المسيحى تجاه النظر العقلى الحر راجعة الى متأول النصوص المقدسة لا إلى هذه النصوص نفسها ، لأن الكتب المقدسة قد خلت من كل إشارة تعرقل طلاقة الفكر ، واذا كان هذا هو موقف النصوص المقدسة من حرية الفكر ، فإن موقف رجال الدين المسيحى لم يكن على هذه الصورة ، فقد سعوا إلى توسيع نطاق نفوذهم وساعدهم على ذلك انتشار الجهل بين الناس حتى امتد نفوذ الاكليروس إلى الشئون الدنيوية ، وصار لرجال الدين حق التحليل وحق التحريم فيما عرف بمحاكم التفتيش التى صارت آداة لكبح التفكير الحر، لم يعرف لها التاريخ نظيراً ، حتى صار من أهم أعمال هذه المحاكم وضع فهرست للكتب المحرمة على المؤمنين ، فسمعنا زعيم البروتستانتية يصف أرسطو بأنه خنزير دنس كذاب ، ويصف كوبر نيكوس بأنه منجم مأفون مصاب بمس ، وأعلن بعد ذلك تكفير كل من أنكر القول بأن الأرض مركز الكون !!!» .

وأستاذنا فى عرضه لقضية النزاع بين الفلسفة والدين يرجع بنا إلى جذور هذه المشكلة ، ويبين لنا وجهة نظر بعض المؤرخين الذين أرجعوا عملية الإبداع الفلسفى عند اليونان إلى التحرر المطلق من أى سلطة دينية تأخذ طابع القداسة ، وهو فى ذلك لا يكتفى بمجرد عرض هذه الآراء ، إنما يعرض رأيه فى مقابل هذه الآراء .

ففى الفصل الثانى يعرض أستاذنا لوجهة نظر « سانتهلير » فى تعليل العملية الإبداعية للفكر اليونانى القـــديم بأن العقل اليونانى قد تحرر من ضغط العقيدة الدينية ونفوذ رجال الدين ، ولم تكن العقائد الدينية عند اليونان إلا باسم من يتكلم بها دون أن يسندها بقوله إلى الإله .

لقد كان للكهنة اليونانيين احترام لدى عامة الشعب اليونانى ، ولكن بلا طاعة ، وينتهى سانتهلير من ذلك إلى قوله بأن الفلسفة كانت وحدها دين الهلين ، ويؤكد قوله هذا بأنه لو كانت الفلسفة الإغريقية تحت وصاية ديانة حسنة النظام لما أظهرت قواعدها الطيبة القوية .

وإلى نفس هذا الرأى يذهب ليفنجستون حيث نجده يؤكد أن عبقرية الإغريق مردها إلى الحرية الدينية ، والحرية السياسية .. معاً ، مما يعنى التحرر التام من القيود اللاهوتية ، والأخلاقية ، والسياسية ، ويحلل لفنجستون رأيه هذا بالتأكيد على أن هناك شعوباً تقع تحت قيود الاعتبارات اللاهوتية والأوضاع الدينية مما يعنى أن أى عمل لا يتسق وتلك الاعتبارات يستبعد من مجال حياتهم ، فيقول « إن المسلم ممنوع من النحت والرسم لأن جسم الإنسان من صنع الله وحده ، ومن شأن الرسم والنحت أن يؤديا إلى الوثنية ، واليهودى مطالب بتعطيل أعماله يوم السبت من كل أسبوع لأنه يوم مقدس ، والمسيحى فى العصور الوسطى ممنوع من الاعتقاد بأن جانب الأرض السفلى معمور بالسكان ، ومن هنا جاء إذعانه للتسليم بالكرة الأرضية كما وردت فى الكتاب المقدس » .

وإذا كان هذا هو شأن بعض الشعوب مع المعتقد الدينى ، فإن المعتقد السياسى له خطورته أيضاً ، فقد تكون الآداب والفنون ضارة بمصلحة الدولة ، وتصبح الملذات البريئة محرمة على أفراد هذه الشعوب ، وواجب كل فرد فى هذه الشعوب أن يوقف حياته على خدمة وطنه ، ومن هنا صار التضييق على حريته والحد من حركته ، ويرى لفنجستون أن كل هذه الاعتبارات لم تكن موجودة عند اليونان ، ورغم ذلك لم تمنع هذه الحرية الدينية والسياسية والأدبية من اضطهاد سقراط وانكساجوراس ودياجوراس ، لكن مرد هذا الاضطهاد راجع إلى أسباب شخصية وسياسية ، علاوة على أن مقارنة هذه الاضطهادات الفردية بقصة الاضطهادات الدينية فى عصر النهضة فى إيطاليا يملأ الإنسان اعجابا باليونان .

ومعنى هذا كله أنه لكى تتحقق نهضة فلسفية وفكرية وعلمية فى أمة من الأمم ، يجب أن تخرج من إسار المعتقد الدينى ، أو على الأقل تعطى لنفسها حرية رفضه ، وإذا كان هذا هو رأى سانتلهير ولفنجستون ، فإن أستاذنا يرى أنه فى الإمكان الجمع بين التدين والتفلسف ، وما كان الدين - أبداً - عائقا أمام التقدم الفكرى والعلمى ، ويدلل أستاذنا على رأيه هذا بقوله « كان روح النهضة على تنافر واضح مع روح العصر الوسيط ، لأن حركة البعث قد أعلت صوت العقل ، وبدت حركة التحرر من الدين عنيفة ، ومع هذا التحرر الذى أوغل فيه المفكرون إلى أقصى آماده ، لم تستطع حركة مفكرى هذا العصر أن تبدع فلسفة جديدة مبتكرة ، على حين كانت فرنسا تسعى إلى إيجاد توازن بين مقتضيات الطبيعة وأوضاع الإيمان الدينى ، فجمعت بين التسليم لسلطان العقل ، والإيمان العميق بوحى المسيحية ، وخرج علينا فلاسفة كبار مزجوا بين العقل الفلسفى والإيمان الدينى .. مثل ديكارت وغيره كثيرون مثل مالبرانشن وسبينوزا وچون لوك » .

وبهذا ينتهى أستاذنا الراحل إلى عدم القول بنفى العقيدة الدينية تعللاً بأنها تعوق التقدم العلمى والفكرى ، بل إن أستاذنا يرى أنه لابد وأن يكون هناك جمع ومزج بين المعتقد الدينى وبين حرية العقل وانطلاقه ، لأن

التحرر الديني لم يمنع الاضطهاد أن يقع على أحرار الفكر ، كما أن وجود المعتقد الديني لا يمنع انطلاق العقل الإنساني إلى أرحب الآفاق ، ودليل أستاذنا على ذلك هو مصرع سقراط .. وفيه يقول « إن اضطهاد سقراط اضطهاد آثم ، ولو كان مرده إلى الدين لأجهز على حياته قبل أن تدركه الشيخوخة » ولكن مرجعه الى أسباب شخصية وبواعث سياسية ، مرد الأولى إلى الخصومة التى أثارها بأحاديثه ، ومرد الثانية الى كثرة هجومه على الديمقراطية » وكذلك يقدم لنا أستاذنا دليلاً آخر .. وهو اضطهاد أرسطو وأتباعه بمجرد موت الإسكندر تلميذ أرسطو ، مما دفع أرسطو إلى الهرب حتى لا تقع جريمة ثانية فى حق الفلسفة .

وفى الفصل الثالث ، وبرؤية عقلية رفيعة يحدد لنا أستاذنا الراحل عاملين لا يقوم على أحدهما منفرداً اضطهاد للفكر والمفكرين ، لكن لابد من توافر هذين العاملين معا :

أولا : سلطة فى يد رجال الكنيسة ، ثانيا : عقل يتمرد على المألوف المحاط بالقداسة من أتباع هذه السلطة ، ولقد عاشت العقيدة الدينية فى أوروبا فترة طويلة لم تزاول خلالها الاضطهاد ، لأن رجال هذه العقيدة كانت تنقصهم السلطة الزمنية ، علاوة على أن العقل لم يكن أكثر من ملكة إنسانية مسالمة ومهادنة ، حتى إذا امتلك رجال الدين السلطة لم يقع الاضطهاد ، ولم تطارد السلطة الدينية أحرار الفكر ، لأن العقل الجرئ اليقظ لم يكن قد وجد بعد ، فلما وجد هذا العقل مع قيام السلطة الإكليركية .. بدأ النزاع .

لقد بدأ الاضطهاد الدينى فى أوروبا حين كانت السياسة الرومانية فى عداء مع المعتقدات الدينية المسيحية ، فلم تسمح للمواطنين باعتناق المسيحية ، فبدأ آباء الكنيسة المشتغلون بالفلسفة فى الرد على هذه الهجمات مستخدمين فى ذلك الجدل الفلسفي ، وأعلنوا فى الوقت نفسه أنه لا إكراه فى اعتناق المعتقد الدينى ، لكن حين تمكنوا من تملك السلطة تنكروا لكل هذه المبادئ وفرضوا رقابتهم على آراء الناس حتى فى ظواهر الكون وأسراره ، وبدأوا فى قهر الفكر وتقييد حرية العقل ، وساعدهم فى ذلك الحكام لأسباب سياسية ، وأخذ المسيحيون يعلنون أنه لاخلاص إلا عن طريق الكنيسة الكاثوليكية وحدها ، وروجوا لمقولة أن من لا يستسلمون للكنيسة وآرائها فى شتى المجالات الدينية والدينوية ملعونون لا محالة ، ومن هنا صار الاضطهاد لمخالفيهم فرضاً ، وأصبح إنقاذ الدنيا من أعداء الله واجباً مقدساً ، حتى قيل إن الطفل البرئ الساحة من كل ذنب إذا مات من غير تعميد فى الكنيسة قضى بقية حياته فى جهنم !!! .

لقد خلا تاريخ المسيحية فى القرون الثلاثة الأولى من أى اضطهاد رسمى ، بل إن بعض الآباء نفروا من عقوبة الإعدام ، إلا أنه ما إن بدأت الكنيسة تظفر بالسلطة حتى غيرت مقولاتها ، وبلغ الاضطهاد أقصى مداه على يد القديس أوغسطين الذى اعتبرت تفسيراته للنصوص الدينية هى الفيصل فى أى خلاف دينى أو دنيوى لأنه رفعها إلى مرتبة القداسة ، ومن هنا أقر أوغسطين مبدأ الاضطهاد لمخالفيه فى الرأى ممثلاً هذا الاضطهاد فى النفى والجلد وفرض الغرامات ، حتى صاغ للكنيسة مبدأ صار دستورا لها وهو أنه ليس فى الوسع التسليم برأى لا تقره الكتب المقدسة لأن سلطانها أقوى من كل سلطان أمر به العقل البشرى ، وما حادثة « هيباتيا » عالمة

الرياضة والفلسفة ، والتى هاجمها الدهماء بإيعاز من القديس سيريل فجردوها من ثيابها وحملوها إلى الكنيسة ثم مزقوا جسدها وجردوا اللحم عن العظم وألقوا ما بقى منها إلى النار ، لا لشئ إلا لأن بيتها كان مجلس علم فى مجال المباحث الرياضية والفلسفية العميقة : من أنا ؟ وأين مصيرى ؟ وماذا فى استطاعتى أن أعرف ؟ .. هذا الحادث ما هو إلا تعبير عن تمكن رجال الدين المسيحى من السلطة الزمنية ، ووجود عقل جرئ يبحث ويقبل ويرفض .. فيقع الاضطهاد ، وهذان هما سبب وقوع النزاع بدليل أن العقل كان منساقا فى ركاب التيار الكنسى مقيماً منهج البحث على أساس البدء بالاعتقاد بصحة ما نزل به الوحى ثم محاولة تأييده والبرهنة على صحته ، على غير ما يقضى به منهج البحث الفلسفى من عدم التسليم برأى ما ، إلا بعد إقامة البرهان على صحته بالنظر العقلى الحر ، فلما بدأ العقل يرفض الاستعباد للسلطة الكنسية بدأ الاضطهاد ومطاردة المفكرين الأحرار ، حتى أن الاكليروس اليهودى استخدم فى محاربته للفلسفة والفلاسفة كتاب الغزالى تهافت الفلاسفة ليهدم فلسفة أرسطو وشراحه وخاصة ابن رشد ، وكذلك فعل الاكليروس المسيحى فانعقد مجمع اكليركى عام ١٢٠٩م ليدين الاشتغال بالفلسفة الطبيعية عند أرسطو وشراحه ، وصدر عام ١٢٣١ قرار بتحريم دراسة الفلسفة الإسلامية بحجة أن أرسطو ينكر خلود النفس وغير ذلك من نظريات أرسطية حول قدم العالم وخلقه ، ونظرته للكون باعتباره خاضعاً لنواميس طبيعية ، فى وقت كان القائمون على العلم الطبيعى يجهلون هذه النواميس ، وكان ابن رشد هدف هذه الحملات باعتباره الشارح الأكبر لأرسطو ، وكان أعداء أرسطو لا يذكرون نظرية تتعارض وتعاليم الكنيسة إلا أرجعوها إلى أرسطو قائلين أنها هكذا جاءت فى شروح ابن رشد ، مع أن ابن رشد كان أشد الفلاسفة حماسا فى تأييد اتساق العقل مع العقيدة ، لكن توما شوّه بن رشد أمام المحافل الكنسية حتى صار ابن رشد أبا للفكر الحر ، الذى كان يعنى عندهم كفرا وزندقة ، وصدر عام ١٣١١م طلب إلى البابا جرمان كل مسيحى ينتصر لابن رشد وحظر تدريس فلسفته فى مدارس أوروبا .

وعندما يعرض أستاذنا لقضية النزاع بين الدين والفلسفة فى الإسلام ، نراه محايداً موضوعيا آخذاً بأسلوب المنهج العلمى ، فهو لا يأتى بما لم يقله هؤلاء ولا أولئك ، إنما يعرض لرأيهم من خلال أقوالهم ومواقفهم ، ويسلم أستاذنا بوجود أصحاب عقلية مستنيرة من بين فقهاء الإسلام ، مع وجود آخرين أشد ما يكون التزمت ، يكرهون أن يخالفهم أحد أو يعرف عند الناس أو يشتهر عند الحكام سواهم ، فإذا حدث ذلك استخدموا الدين فى التشهير بخصومهم لا يدفع إلى ذلك كما يدعون - خوف على دين ، بل سعى إلى هدم كل من أراد أن يكون له موقع بين الناس ، وهم يريدون الاستئثار بكل المواقع ، ويبين لنا أستاذنا أن قضية النزاع بين الدين والفلسفة فى الإسلام قد بدأها رجال الدين لا الفلاسفة ، فعلى حين كان الفلاسفة يوحدون بين هدف الدين وهدف الفلسفة وإن اختلفت الطرق ، كان رجال الدين يرفضون أن يكون هناك طريق لمعرفة الحق غير طريقهم ، حتى لوى كثيرون منهم عنق الآيات القرآنية والأحاديث النبوية لتتفق ورأيهم فحمّلوها فوق ما تحتمل ، وسمعنا أن من يهتم بعلوم الأوائل أى علوم اليونان من رياضيات وطبيعيات وإلهيات - يكن مثار شك وريبة ، بل إن متطرفى أهل السنة كانوا ينفرون الناس من كل علم ينتسب إلى الفلسفة، وتأول الغزالى استعاذة الرسول- صلى الله عليه وسلم-

من علم لا ينفع ، فقال إنه علم الأوائل أى الفلسفة !!! ، وذهب ابن تيمية إلى القول بأن أى علم لا يكون موروثا عن النبى فهو علم لا ينفع وإن سمى علماً ، بل قيل إن هذه العلوم مشوبة بكفر ، وكل من اشتغل بها فهو مغموز فى دينه متهم فى عقيدته ، حتى وجدنا الجاحظ يسوّى بين الكتاب المتهم والشراب المكروه عند حديثه عن الأشياء التى تخفى عن عيون الناس بعناية ، وطولب المحترفون من نسّاخ الكتب فى بغداد أن يقسموا صادقين ألا ينسخوا كتابا فى الفلسفة .

فى هذا الجو شديد الإيذاء للفكر والمفكرين كان من السهل أن تحرق كتب الأوائل متى وجدت ، حدث هذا مع محمد بن عبد السلام .. حفيد عبد القادر الجيلى .. الصوفى المشهور حين وجد عنده المتعصبون كتباً من كتب الأوائل فأحرقها القضاة والعلماء وأمروا الناس أن يلعنوا هذه الكتب وناسخها ومالكها ، حتى لعنوا الشيخ عبد القادر الجيلى نفسه !! ، وحرم ابن عبد السلام من لقب العلماء وسجن وأهين بين العامة والخاصة ، ويصدق هذا الهجوم على كل الكتب : الإلهيات والرياضيات والفلك والمنطق والهندسة ، حتى إن المشتغل بالفلسفة كان يتهم بالكفر ، وقيل فى ذلك « إن الهندسة خطر على الدين وقليلة النفع ، والخوض فى الرياضيات يؤدى إلى الانخلاع عن الدين » ، وبلغ من كراهية الغزالى للمنطق أن يحذر من التسرع فى الوقوع فى الكفر استنادا إلى زندقة أهل المنطق .ويشير أستاذنا الراحل إلى هذه القضية فيقول « كفّر الغزالى الفلاسفة فى مسائل ثلاث : ١ - إنكار بعث الأجساد ٢ - قصر علم الله على الكليات ٣ - قولهم بقدم العالم وأزليته » .. ثم يقول « وليس بين المسلمين من ذهب إلى شئ من هذه المسائل ، وأما ما وراء ذلك من نفى للصفات وقولهم إنه عالم بالذات وما جرى مجراه فمذهبهم فيه قريب من مذهب المعتزلة ، ولا يجب تكفير المعتزلة لمثل ذلك » .

لقد ندد الغزالى بالفلاسفة واتهمهم بالغباوة والحمق والزيغ وسوء الظن بالله والغرور والاعتداء بالعقل ، لكن أخطر ما قاله فيهم هو رميه إياهم بالكفر فعمل بذلك على إماتة الفكر الفلسفى إلى أن جاء ابن رشد وحاول أن ينتصر للفلسفة فكتب تهافت التهافت ، رداً على كتاب الغزالى تهافت الفلاسفة ، فى عصر كان المنصور يحارب الفلسفة والمنطق تقرباً لرجال الدين وإرضاء للشعب بعد اغتصابه الحكم من سلفه هشام ليظهر أمام العامة أنه المدافع عن شريعة الناس ودينهم ، ورغم أن ابن رشد يعتبر واحداً من الفلاسفة الذين سعوا إلى التوفيق بين الدين والفلسفة حيث صرح بأن للعقل ميدانا يحسن التفكير فيه فإن تجاوزه ضل سبيلاً ، ومن هنا مست الحاجة إلى الوحى الذى جاء متمماً للعقل ، رغم هذا فقد وقعت محنة ابن رشد وحرمت كتبه ونفى ، واضطهد رجال الفلسفة ، ومشى الفقهاء فى هذا الاتجاه وتأولوا الآيات القرآنية إرضاءً للحاكم ولعامة الناس ، حتى إذا جاء المتأخرون كان الجو مشبعاً بكراهية التنوير والتفكير الحر فأكملوا عمل الأولين وأعلن ابن الصلاح أن الفلسفة أس السفه وأن المنطق من المنكرات المستبشعة ، وطالب الحكام أن يخيروا دارسى الفلسفة بين الإسلام أو السيف !! ، وبعد هذا كله يدفع إلينا أستاذنا بصيصاً من أمل ويفتح لنا طاقة من نور فيقول « لم تؤثر الحملات التى شنها على التفكير الفلسفى المتزمتون من أهل السنة لأن الدين الإسلامى فى أصله لا يعوق طلاقة النظر العقلى ولا يعرقل حريته ، وقد خلت الآيات القرآنية والأحاديث المعتمدة من نص يشجع على عرقلة الفكر الحر والتنكيل بأهله » .

وفي الفصل الخامس يعرض لنا أستاذنا قصة النزاع بين اللاهوت وبين الفكر الجديد في عصر النهضة ، تأكيداً منه على أن النزاع في حقيقته ليس بين الدين ، بل بين مفسريه وفاهميه من ناحية ، وبين مخالفي هؤلاء المفسرين من ناحية أخرى ، ويؤكد أستاذنا الكبير أن النهضة إنما جاءت نتيجة طبيعية ليقظة العقل بعد استكانته واستسلامه فيقول « أما التنافر بين روح العصر الوسيط وروح النهضة فهو أن الأول يستجيب للوحى ويميل إلى الزهد ويخوف من الجسم وميوله وشهواته ويرضى عن الجهل الذى يجعل صاحبه أكثر استجابة لأوامر الدين ، أما عصر النهضة فقد وثق بالعقل والتفكير الحر والعلم واحترام رجاله » .

وبعد أن استقامت الأرسطاطاليسية كما بدت في تراث ابن رشد في أوروبا ، إمتدت حركة الإحياء إلى كتب تراثية أخرى ، فبدأ العقل يهتم بالعلوم الطبيعية ، واتفق رواد الفكر الجديد على استهجان الكتب القديمة والسلطة الدينية مصدرا مقدسا لعلمنا بالطبيعة الكونية ، بعدما اكتشف هؤلاء الرواد ما حواه التراث القديم من أخطاء ، وقد اتفق المصلحون على ضرورة مقاومة انحطاط الكنيسة وفساد رجالها ، مع ضرورة الإبقاء على الدين ، ليس كما فهمه الآباء ولكن كما هو في الأناجيل ، على أن يكون هناك تمييز بين العلم اللاهوتى وبين العلم الدنيوى فيكون هناك التزام بالطقوس العقائدية الظاهرية دون إخضاع العقل لها إخضاعا حقيقيا فكفلوا بذلك استقلال العقل في تفكيره وتحرره من السلطة الكنسية مع الإبقاء على العقيدة الدينية ، لكن كان معنى هذا كله إضعاف السلطة الدينية وإثارة الشكوك حول رجالها ، مما دفع الاكليروس إلى مقاومة الروح العلمى الجديد ، وسار الاضطهاد طردياً مع عناد خصوم الكنيسة من رواد الفكر الجديد ، « فكان هذا إنذار بما وقع من مآسى لطخت بالدم هذا العصر الآثم » ، وقد كان الدافع وراء هذا الاضطهاد سعى العلماء إلى البحث في ظواهر الطبيعة في ضوء التجربة وحدها ، وحققوا نتائج طيبة أوغرت صدور رجال الدين حتى أنهم اعلنوا كفر نفر من العلماء واضطهدوهم ، فمنهم من حورب في رزقه حتى اضطر إلى التسول ، ومنهم من انتحر فراراً من عذاب محاكم التفتيش ، ومنهم من سجن وعذب حتى مات فاحرقت جثته مع كتاباته على مرأى من الجماهير ، وبلغ الأمر ذروته على يد آباء الكنيسة في حق برونو الذى قال بمركزية الشمس للكون ، وبأن النجوم الثوابت شموس لكل منها أقماره التى تدور حولها ولا تراها العيون فأمرت المحكمة بإحراقه حياً .. !! ،

ويبين لنا أستاذنا الكبير جسامة الأضرار التى تلحق بالدين والعلم معا إذا اعتبر الدين محكا للنظريات العلمية ، وهنا يكون الخروج على النظرية العلمية – وهو حق مكفول للعلماء متى توافرت لهم نظريات جديدة – خروجا على الدين ، وهو ما يعد كفراً ، فحين تبنت الكنيسة – في تعسف وانغلاق – النظرية التى تقول بمركزية الأرض للكون ، وتحولت إلى عقيدة دينية قواها توما الإكوينى والشاعر دانتى بدعاوى دينية متعسفة ، اعتمادا على تأويلات للنصوص الإنجيلية ، ولما أثبت كوبر نيكوس خطأ هذه النظرية وقال بمركزية الشمس للكون ، وبأن الأرض تدور دورة مزدوجة ، بلغ به الخوف أنه ذكر أن نظريته هذه ما هى إلا شطحات وأنه من حق الفلكى أن يسترسل مع شطحات خياله ، ومع هذا كله حكم على صاحب النظرية وعلى أتباعه بعد وفاته بالمروق من الدين ، ووضع كتاب كوبر نيكوس ضمن الكتب المحرمة على المؤمنين ، ونفس هذا الكلام يقال عن موقف الكنيسة من

عمران الأرض استنادا إلى مفاهيم دينية لا تتعلق بهذه القضية لا من بعيد ولامن قريب ، لكن رجال الدين المسيحى تأولوها ليكون لهم رأى فى هذه النظريات الطبيعية فيصيبوا اهتمام الناس وخوفهم معاً ، وقد رفضت الكنيسة القول بأن سطح الأرض المقابل لنا معمور ، وإلا كان من الضرورى أن يذهب المسيح إلى هناك ليصلب خلاصا لهم !!! ، وسعت الكنيسة لمحاربة القائلين بهذه النظرية فأحرقت الفلكى شيكو دا سكوبا ، ومنعت رحلة كولمبس لاكتشاف أمريكا بحجة أن هذه الرحلة مروق من الدين ، ويلخص لنا أستاذنا الراحل هذه الفترة العصيبة من العلاقة بين الدين والفلسفة فيقول « بدأ الاتزان يأخذ مكان الرعونة التى أصابت مرحلة الانتقال ، فكان هذا إيذانا بمطلع العصر الجديد على أشلاء الذين استشهدوا فى سبيل الحقيقة والتمسوا من أخلافهم استيفاء الجهاد من أجلها حتى يتوطد أمرها ، وكان العـقل قد مكن لنفوذه بين الناس فازدادوا إيمانا به وإذعاناً لمنطقه » .

إنه لمن اليسير تلمّس مذهب أستاذنا الراحل فى ضرورة الجمع بين الوحى والعقل ولذلك نجده يؤكد أنه فى القرن السابع عشر اشتد الإيمان بشريعة العقل مع الإبقاء على قدسية الدين ، وحرمة تعاليمه ، مما مهد لميلاد فلسفة مبتكره وعلم جديد ، إن أستاذنا واحد من الذين ينادون بالشك المنهجى البناء ويرفضون الشك المذهبى الهدام ، ولذلك يعرض لنا شك ديكارت الذى جعله ضرورة لبناء معتقد علمى جديد ، حيث كان عصر ديكارت عصر شك مطلق هدام أطاح بسلطة الدين والعلم معاً ، ومن هنا سعى ديكارت لتهذيب هذا الشك ليقيم دعامات العلم الرياضى والطبيعى على أسس يقينية ، وبشر ديكارت بأنه لا سلطة علمية غير سلطة العقل الذى يجعل الحدس المعيار الوحيد لكل حقيقة ، ومن هنا جاء البرهان العقلى على يد ديكارت وشاعت النظرة العقلية عند مفكرى هذا العصر بعد أن هدمها مفكرو القرن الذى سبقه ، ويؤكد لنا أستاذنا أن ديكارت قد جمع بين الإيمان والعقل ، حين جعل الله واجب الوجود ومصدر كل الأفكار وهو الكامل ، وجعل العقل هبة من الله .. ومن ثم فإن الله يمد العقل البشرى باليقين ، وبهذا ربط ديكارت بين الدين والفلسفة ، فالله هو واهب العقل أفكاره وهو الكامل فلن يخدعنا ومن هنا كان الله ضامناً لليقين فى الاستدلالات الرياضية والطبيعية على السواء ، ومع هذا كله لم يطمئن ديكارت إلى رجال الكنيسة رغم تدينه وعلاقاته الطيبة معهم ، ولما سمع مما حدث لجاليليو .. وكان ديكارت قد توصل لنفس نظريته حول دوران الأرض – كاد أن يحرق كتابه « العالم » مخافة محاكم التفتيش ، حيث أصدر رجال الكنيسة حكماً بتكفيره ووضعت كتبه ضمن الكتب المحرمة ، وصدر قرار ملكى عام ١٦٨١م بتحريم تدريس كتب ديكارت فى كل الجامعات الفرنسية .

ويتساءل أستاذنا فى دهشة أليمة « ومن عجب أن ترتكب هذه الآثام الدامية باسم دين أخص مميزاته الدعوة إلى الحب والسلام والصفاء » .

يقول أستاذنا الراحل الكريم « لقد توج الفشل جهود المتزمتين من رجال الدين ، فى اضطهاد الفلسفة ، لأنهم لا يستطيعون أن يطفئوا للحق نوراً ، فغلاة المتعصبين يملكون إبادة خصومهم لكنهم لا يقوون على أن يطمسوا آية الحق ، فالحق لا يموت بموت شهدائه ، واذا عدم الحق الأنصار فى عهود الاضطهادات المشئومة وجد له أنصارا فى عهود تالية ، وقد مضى ركب العلم وتخلف المتعصبون » .

هذه كلها بعض نقاط من كتاب أستاذنا الراحل الدكتور توفيق الطويل ، وهو كتاب مملوء بالجوانب الإيجابية المستنيرة التى كان الراحل الكريم دائم الدعوة إليها من ضرورة الاعتماد على العقل مع وجود التقدير الكامل للدين وأوامره شريطة عدم التعسف فى فهم نصوص الدين وأحكامه بما يعادى العلم .. فالدين والعلم سبيلان لترقى الإنسان وتحسين حياته ،ومن ثم يكون هذا الكتاب – وغيره من مؤلفات أستاذنا الراحل – جديراً بالدراسة ، فهل نطمع فى إعادة طبعه .... بل وإعادة طبع مؤلفات الدكتور توفيق الطويل ، فيكون عملنا هذا شكراً له على ما قدم لنا وللعلم والفلسفة ، فى عالم نحن أشد ما نكون حاجة لمثل أستاذنا الكريم إخلاصا وصدقا وجهاداً .

القسم الثالث

بحوث ودراسات مهداة إليه

ويتضمن هذا القسم الدراسات الآتية :

١ – تراثنا العربي والإسلامي وموقفنا من آراء المستشرقين وغير المستشرقين . بقلم د. عبد القادر محمود .
٢ – فلسفة الطب ، بقلم د. محمود زيدان .
٣ – مصر القديمة ونشأة الطب ، بقلم د. أحمد محمود صبحى .
٤ – القيم بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية بقلم د. صلاح قنصوة .
٥ – التحليل السوسيولوجى للقيم ، بقلم د. محمد أحمد بيومى .
٦ – هوسرل : فكرة أخلاق فينومينولوجية ، بقلم د. قدرية إسماعيل إسماعيل .
٧ – المدينة الفاضلة بين أفلاطون وأرسطو : بقلم الأستاذ سعيد زايد .
٨ – الفضيلة والسعادة عند مسكويه ، بقلم د. على عبد الفتاح المغربى .
٩ – نظرية السعادة عند أبى البركات البغدادى ، بقلم د. سعيد مراد .
١٠ – مصطلح الإبداع فى الفلسفة الإسلامية ، بقلم د. محفوظ عزام .
١١ – مآثر العرب الطبية على الحضارة الأوربية ، بقلم د. مرفت عزت بالى .
١٢ – فلسفة الأخلاق الصوفية عند السهروردى البغدادى ، بقلم د. أحمد الجزار .
١٣ – الأخلاق عند ابن سينا بقلم ، د. ابراهيم صقر .
١٤ – الاتجاه العلمى عند ابن البيطار ومصادره ، بقلم د. دولت عبد الرحيم إبراهيم .

تراثنا العربى والإسلامى
وموقفنا من آراء المستشرقين
وغير المستشرقين

د . عبد القـادر محمـود

إنه لنبأ عظيم ومخجل حقا ... فالذين كتبوا فى التراث الإسلامى والعربى ، أولا هم المستشرقون ، والمفكرون من غير المسلمين ... مادة الكتابة ... النصوص ... تحقيقها ، والغوص فى مفرداتها ، والدراسات المقارنة لها ولقضاياها فيما بين الحقل الإسلامى الكبير ، والساحات الأخرى للديانات سماوية وغير سماوية ، وللعقائد وثنية وغير وثنية .

ماذا قدمنا نحن ؟

الكثير منا أو كثير من السادة الأكاديميين فى الجامعات العربية والإسلامية هرولوا وراء آراء المستشرقين والمفكرين الأوربيين بوجه عام .

القليل جداً ، هو الذى وقف موقفا شجاعا وحاول البحث بحرية فى نصوص تراثه العربى والإسلامى ، فى مختلف حقوله الفكرية والأدبية والعلمية والتاريخية ، مبينا كثيرا من أخطاء المستشرقين والمفكرين الأوربيين فى مواقفهم بالذات ، لا فى مناهجهم العلمية الأصيلة .

إن المشكلة كلها تتلخص فى كلمتين ، المنهج والموقف . أما منهج المستشرقين وغير المستشرقين من المفكرين من غير المسلمين فهو منهج لا غبار عليه ، منهج محمود علميا ، ولا شك أنهم فى هذا قد أفادونا كل الإفادة . أما الموقف موقفهم هم من نصوص التراث ومن كثير من آراء هذا التراث وأحكامه فأمر يستحق النظر ، ويدعونا إلى الوعى والحذر ، ليصل بنا الى موقف لنا نحن ، موقف نتخذه كمسلمين واعين من تراثنا ، بعيداً عن

التعصب العقائدى بعيداً عن الخلط وتمييع النصوص لخدمة آراء خبيثة ، بعيداً عن التعميمية فى الأحكام لفهم روح الإسلام ، بعيدا عن التقليدية الذميمة للآراء والتبعية القبيحة للأحكام السابقة ، بعيداً عن التجمد إزاء التقدم التكنولوجى والعلمى بوجه عام فى سائر حقول العلم والفنون .

الذى لا شك فيه أن تراثنا بمؤلفاته الأدبية وفلسفاته العقلانية والدينية ، وسيرة الشعبية والذاتية ، وعلومه وفنونه المختلفة هو حافظة وذاكرة ووجدان وعقل الأمة العربية والإسلامية ، وما قدمته للبشرية وللحضارة الإنسانية ، من منجزات فكرية وعلمية وإبداعية ، فى شتى المجالات الثقافية والتعليمية .

السؤال الذى تردد ، ولا يزال يتردد ، منذ سنوات وسنوات طوال هو : ما موقفنا من تراثنا بالنسبة لمفهوم الأصالة فى هذا التراث ومفهوم التراث الحضارى الأوربى والغربى ، الذى امتد منذ عصر النهضة الأدبية فى القرن الثالث عشر الميلادى حتى عصرنا الحاضر ، ونقل البشرية من عصر جمل الصحراء ، ودابة الأرض ، والزورق الشراعى ، والشادوف إلى عصر البخار والكهرباء والذرّة وسفن الفضاء والصعود أو الهبوط على سطح الكواكب السماوية الكبرى .

ورغم أننا اسهمنا منهجيا وعلمياً وإبداعيا فى هذا التقدم الحضارى الأوربى ، فإننا تخلفنا بعد عصر سقوط الأندلس العربية الإسلامية وظللنا ، إما قابعين فى كهف أفلاطون القديم لانرى من المعرفة إلا ظلالاً وأشباحا وإما مقلدين مصفقين تابعين لهذه الحضارة فى كل أمور الحياة المادية وغير المادية ، وحتى فى أسمائنا وتقاليدنا الشائهة المشوهة .

ولا شك أن كثيرا منا ممن تبعوا غير طريق ونهج الإسلام والعرب ، قد جرفوا معهم أهلنا وعشيرتنا وقومنا إلى المضى على نفس الدرب ، فكانوا بعملهم هذا أشد خطرا علينا ، وعلى أصالتنا ، من القطيع النائم فى كهوف الجهالة . أو المقلد الناقل لقشور الحضارة الأوربية ، الراقص على حبالها ، الساقط فى شباكها المعقدة ، أو الرافض الأحمق الهدام ، الذى يدمر كل شئ باسم الأصالة التى لا تفهمه ولا يفهمها ، وباسم الدين الذى لا يعرفه ولا يفهمه ، وباسم التراث المظلوم الذى تئن جواهره ودرّه خلف الرماد .

وإذا كان الحل للمشكلة ، هو التوفيق بين الأصالة والمعاصرة ، أو قيادة المعاصرة للأصالة من جذورها الصحيحة الأولى ، وتجديدها أو التجديد فيها ، على ضوء العلم الحديث ، كما يقول البعض من المتحذلقين الأذكياء .. إذا كان الأمر كذلك ، فما المنهج لهذا التوفيق ؟ وما الطريق الى التواصل الصحيح ، والحفاظ على هذه الأصالة ، والسير الواعى مع المعاصرة العلمية الصحيحة ؟

الذى لا شك فيه ، أننا فى أمس الحاجة إلى الرجعة الصحيحة إلى الماضى الصحيح . وقد يكون مفهوم هذه العودة مفهوما عربيا خالصا ، وما من أمة تريد أن تستعيد أمجادها التى بنتها قبل مئات السنين بإلحاح وإصرار كما هو حال الأمة العربية الآن ، وبخاصة بعد مأساة أو ملهاة إسرائيل الكبرى ، وحرب الخليج الأسطورية ، وما يجرى وراءها أو بعدها الآن من مُخزيات .

لكن الواقع أن مفهوم العودة إلى الماضى الأصيل ، ليس عربيا خالصا ، فإن حضارة عصر التنوير الأوربى أو بدايات عصر الحضارة الحديثة والمعاصرة ، كان يعتمد على أمرين اثنين :

الأول :

الأخذ من الحضارة الإسلامية من عصرا لنهضة العربية الأولى فى عصر المأمون مع الدولة العباسية ، فى تأسيس المنهج التجريبى بكل تطبيقاته فى حقول الطبيعة والطب والفلك والكيمياء والرياضيات والعمران ، والأدب والشعر والموسيقى ، وسائر مخططات السلم والحرب وسياسة الحكم ووصل الدين بالدولة على أساس سليم .

الثانى :

العودة إلى المنابع الأولى للتراث اليونانى واللاتينى ، عن طريقين إثنين لا ثالث لهما ، عن طريق عبقرية الحضارة الإسلامية والعربية التى نقلت وشرحت وفسرت هذا التراث وقدمته مَطْهُوا جاهزا لأوروبا، مع حضارتها الموفقة لما بين العقل والوحى ، أو لما بين الفلسفة والدين ، وعلى أساس نظرة نقدية واعية ، تكشف عن مدى التوفيق ، أو عن مدى التلفيق إن عجز التوفيق . فكرة العودة منا إلى الماضى أو الأصالة ، إذن ، ليست غريبة وليست إحدى العجائب الجديدة ، فهى فكرة واعية ، على شريطة أن تُمسك خُيوطُ المُعاصَرَة بأسس هذا التراث ، بكل حواشيه وتفاصيله من بداياته الأولى ، فى سائر الحقول المختلفة ، فتنهض به بعد أن تغربله وتطرح الزائف عنه وتطرد المدسوس فيه ؛ على أساس منهجى سليم ؛ بحيث يمضيان معا نسيج واحد ، أو على موجة واحدة ، مع التقدم التكنولوجى المعاصر فى كل المجالات .

فإذا ذكرنا الصين واليابان مثلا ، وهما من أم الحضارات العريق مثلنا فإننا نؤكد أنهما الآن تسابقان أوروبا وأمريكا فى معظم مبتكرات الحضارة ووسائل التقدم والرقى العمرانى والفكرى ، مع التمسك بالأصالة فى الجوهر القديم .

الصين مثلا ، رغم الثورة الماركسية التى قام بها ماوتسى تونغ ، ورغم التقدم المذهل فى مختلف العلوم والفنون ، فإنها لا تزال ماضية على نهج فيلسوفها كونفوشيوس ، وأفكار البوذية منذ خمسة وعشرين قرنا .

اليابان ، وهى أوضح ، فنحن نشاهدها الآن قد سبقت أمريكا وزعزعت مكانها العلمى والتكنولوجى فى سائر أنحاء العالم الواسع . ومع ذلك فإن معظم سكان اليابان وهم يزيدون عن ١٢٠ (مائة وعشرين) مليونا ، ممن يدينون بالبوذية فى الوقت الذى يتوسل فيه حكام أمريكا إلى امبراطور اليابان أن تترفق اليابان بأمريكا فتشترى منها بعض منتجاتها ، بعد أن سحبت بساط السوق العالمى منها نهائيا . اليهود مثلا ، رغم أنهم يتدرعون بالأساطير الدينية حتى أن الدبابات الأولى التى دخلت سيناء عام النكسة أو عام الخيبة الكبرى ١٩٦٧ ، كانت تحمل نسخة مزخرفة ضخمة من التوراة ، تطبيقا لمنهج شعب الله المختار (المزعوم) مع بدعة وجوده الحضارى المرتكز على خرافة عرش سليمان ، المختفى ، تحت أرض أورشليم القدس .

وحين نقول بالعودة إلى الماضى لبعثه فى المستقبل عبر حاضر حتىٍّ بصير ، لا ندعو إلى ردة جاهلية مرفوضة هدامة ، لكل ما هو عدل وخير وحق وجمال ، وإنما إلى عودة واعية باعثة لمحمد صلى الله عليه وسلم ، فى نفس وروح وعمل كل مسلم ، محمد الإنسان الكامل ، صاحب الدين الكامل ، أخر الأنبياء وصاحب أكمل الرسالات .

إن من حقنا ، بل من واجبنا ، أن نعرف ما يقال عنا ، وأن يعرف كل قول من تلك الأقوال بقيمته ، وقيمة من يصدر عنه ، فى مواقفه . والذين يكتبون عن الإسلام وتراث الإسلام من غير المسلمين ، يكتبون محققين أو دارسين باحثين أكاديميين وغير أكاديميين ، وهم فيما يقدمون يتفاوتون ؛ لكن تفاوتهم على حسب البواعث والنيات ، أضعاف تفاوتهم على حسب الدراية والمعرفة لأنهم طوائف مختلفة ، لا تتفق فى الوجهة ، ولا فى الخلق ، ولا فى الاستعداد فمنهم من يخدمون السياسة الغالبة على دولهم ، ويصطنعون لغة الدعاية تارة ، ولغة الدهان أو الدبلوماسية – كما يقولون – تارة أخرى[1] .

ويكتب آخرون بعيدا عن دوائر التبشير ودوائر السياسة ، ناشدين الرأى الخالص لوجه الحقيقة العلمية ، لكنهم فى معظم مواقفهم وآرائهم وأحكامهم فى منازل القصور الواضح ، الذى لا مفر منه ، لمن يكتب فى لغة أخرى وليس هو من أبنائها ، وفى دين آخر ، وليس هو من دينه ، وبروح آخر ، ووجدان آخر ، وليس هذا الروح أو ذاك الوجدان مما يأتلف معه .

ومن هؤلاء من يكتب عن الإسلام ، والتراث الإسلامى ، متشيعا له ، بمقدار ثورته على سلطة الدين وسلطة رجاله فى بلادهم ، فهم يتطلبون محاسنه ، ويقابلون بها مساوئ السلطة التى يثورون عليها ، ولا يندر فيهم من ينصف الإسلام ، ويهتدى إلى محاسنه السمحة ، وإن لم يَدِنْ به ، ولم يكن على دين غيره[2] .

لكنهم فى الأغلب الأعم غير مخلصين ، أو يندر الإخلاص فيهم ، حيثما عرضوا للمسلمين أو عرضوا لما اعتقدوه أو عرفوه أو تعودوه ، ولكنهم فى قلة الإخلاص أو سوء النية ، أنواع ودرجات ، فهناك المتعصبون للغرب – وطنيا وجنسيا فيهم – كما يتعصب الساذج الريفى لكل شئ ؛ فى حِلّته أو قريته ، على كل شئ فى حِلّةٍ أو قرية سواه . وأكثر ما يظهر هذا التعصب ، فيما يكتبون ، عن المسلمين العرب بالذات ، لأنهم اذا كتبوا عن المسلمين الهنود أو الفرس قالوا إن هؤلاء من السلالة الآرية ، التى ينتمى إليها الأوربيون .

واستطاعوا – مثلا – أن يقولوا فى كثير من كتبهم وأبحاثهم ، إن الإسلام قد أخذ الفلسفة والتصوف من الهند وفارس ، وتلقى فلسفة الكلام (علم الكلام) عن اليونان . كما استطاعوا أن يزعموا أن المسلمين العرب ، كانوا يعولون فى خدمة عقيدتهم ودينهم ولغتهم على النابغين من سلالة الآريين ، وقد يصل الغلو بهذه الطائفة أو هذه الفئة منهم ، حتى تنكر دينها لأنه (تبشير رسول يهودى سامى) كما يقولون عن المسيح عليه السلام . وبعضهم ينشئ لنفسه مراسم وشعائر كالمراسم والشعائر التى يتبعها أصحاب العبادات ، ويتذرعون بما يدعونه من المزايا الجنسية ، لتسويغ سيادتهم على الغربيين أنفسهم لأنهم لم يحرروا عقولهم من العبادات الشرقية والأساطير

الشرقية ، أو لأنهم خالطوا الشعوب من غير السلالة الآرية الخالصة المتفوقة ، ومعظم هذه الطائفة ، ممن يدينون بالمذاهب الفاشية والنازية فى أمور السياسة والاجتماع[٣] .

وهناك طائفة الملاحدة من الماديين ، وهى سافرة كل السفور ، تدعو فيما تدعو إلى القول بأن الأديان تعوق التقدم والحضارة . العجيب هنا أن نصيب الإسلام عند هذه الطائفة هو النصيب الأوفى أو الأعظم ، أو هو الأساس بالذات ، فكثير من رجال هذه الطائفة يدعون لهدم الأديان كلها ، بغرض هدم الإسلام بالذات أولا وأخيرا ، لأن المسيحية - فى الواقع - لا تزاحم مذهبهم الاجتماعى ، بمذهب شامل ، لمسائل التشريع والنظم الاجتماعية والحكومية ، لكن الإسلام يقيم المجتمع على نظامه ، ويقرر الحقوق والواجبات بميزانه ، ويحيط بشئون الدين والدنيا فى حياة الآحاد والجماعات ، ويتقبل البناء الجديد على قواعد أساسه الخالد ، دون أن يضطر المسلم إلى إنكار قاعدة من قواعد العبادات والمعاملات فيه[٤] .

فإذا تتبعنا بعض الأمثلة على وجه الإجمال الشديد لما يراه هؤلاء المفكرون ؛ مستشرقين وغير مستشرقين ، ومن تابعهم من المسلمين والعرب فى هذا الفلك الطائش ، فإننا نصبح أكثر يقظة لما يقال لنا عن طريق هؤلاء أو أولئك من الضالين المضللين ، أو لما يقوله بعض المنصفين :

١ - الدكتور سيدنى فيشر[٥] Sydney Fisher أستاذ التاريخ بجامعة أوهايو الأمريكية ، وصاحب الدراسات التى يدينون بها فى الشرق عن الفكر الإسلامى والتراث الإسلامى .

يقول هذا العالم فى كتاب ضخم عن الشرق الأوسط فى العصر الإسلامى ، يقع فى أكثر من سبعمائة صفحة : « إن اليهود هم مصدر الثقافات الدينية وأنهم مصدر العقائد التى احتوتها التوراة » ويقول فيما : يقول المسيحية والإسلام فرعان من الشجرة اليهودية . وحسبنا أن نقول إن اليهود تلقوا أهم العقائد الكونية وأهمها التعاليم الشرعية من مصدرين الأول ، ممن تقدم فى الزمن عن طريق أنبيائهم ومن سبقوهم ، الثانى ؛ من الشعوب التى عاشوا بينها ، لو كان فيها أناس من أتباع الرسل الأقدمين ، وهذا كله ظاهر واضح من نصوص التوراة . أما دعوى أن الإسلام فرع من اليهودية ، فحسبنا أن نقول إننا لا نجد فى العقائد الإسلامية عقيدة واحدة تتفرع على عقائد اليهود ، كما دانوابها من قبل ، وكما يدينون بها حتى الآن ، وليس أبعد من الفارق بين العقائد الإسلامية والعقائد اليهودية ، كما تناقلوها عن التوراة والتلمود ، فى كل أصل من أصول الإيمان ؛ عن الله ، أو عن النبوة أو عن الحساب والعقاب .

إن الله سبحانه عند بنى إسرائيل ، إله قبيلة واحدة يختصها بحظوته ، ولكن الله فى الإسلام - وهو الحق - إله الخلق أجمعين لايفضل أحد منهم عنده على أحد بغير التقوى والصلاح .

أما النبوة عند بنى اسرائيل ، فهى صناعة خوارق ، وكشف عن الخفايا والمفقودات ، وهى عند الإسلام رسالة هداية وتعليم ، وبلاغ إلى العقل والضمير ، يقنع الناس لبيانات والآيات ، ولا يجعل الاقناع موكولا إلى التهويل بالخوارق والمعجزات .

فيما يخص الجزاء عند بنى إسرائيل ، نجد الأبناء يؤخذون ويؤاخذون بذنب الآباء ، بينما الأمر فى الإسلام ألا تزر وازرة وزر أخرى ، وليس فى الإسلام على الإطلاق سلطان للمعبد ، وكهانه على العباد الذين يصلون إليه فى كل مكان تحت السماء ، ويعلمون علم اليقين أنهم أينما كانوا ، فثم وجه الله الذى ليس كمثله شئ ، الله الأحد ، الصمد ، الذى لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد ... لكن الهيكل فى اليهودية ، هو الذى يتقبل القربان من عباده ، فلا يحسب لهم قربان بغير وساطة الكهان والأحبار والرهبان(٦) .

٢ - دعوى كثير منهم ، وآخرهم سوندرز Saunders ؛ أستاذ التاريخ بجامعة كـانتربرى .. بأن محمدا صلى الله عليه وسلم ، ما كان يعتقد على الإطلاق أن دينه لكافة البشرية إلى يوم الدين ؛ وأنه ما أرسل إلا لمكه والمدينة فقط ، فدينه إذن او دعوته الدينية كما يزعمون - قاصرة ومحدودة المكان والزمان كسائر الانبياء السابقين عليه . والرد بسيط على هذه الدعوى الفجة التى جرّت إلى فخاخها الكثير من الأكاديميين المسلمين - مع الأسف الموجع - فإن هذا المؤرخ ورفاقه السابقين واللاحقين والتابعين المضللين لم يكونوا مطالبين بقراءة شئ عن الدعوة المحمدية ، غير ما وصفت به هذه الدعوة بلسان الله سبحانه فى قرآنه المبين ... فمحمد صلى الله عليه وسلم ، رسول رب العالمين ، إلى جميع العالمين « وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا »(٧) وإن رب الناس وملك الناس ، « هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ، ليظهره على الدين كله »(١٠) ولا شك أن ضخامة الخطأ مع سهولة العلم بالصواب ، خليقة أن تفتح باب الاتـهام على مصراعيه فى سلامة القصد ، قبل الاتهام فى سلامة الفكر والتفكير !!!

٣ - دعوى المؤرخ العالم المعاصر الكبير «توينبى» ، فى مجلده الضخم الفخم عن دراسة التاريخ ذى المجلدات العشر ، إن محمدا - صلى الله عليه وسلم - هو الذى أعان بنى أمية والدولة الأموية على تسلمهم السلطـة . أو كـمـا يقـول ، إن قداسة محمد لم تعصمه أن ينساق ، من حيث لا يدرى إلى تحقيق مطامع الأمويين ، لأنهم كانوا أعرق وأعرف بتدبير وسائل السياسة والملك من بيت النبى . ومضى «توينبى Toynbee» يقول ما معناه ، إن زعماء بنى أمية جعلوا محمدا صلى الله عليه وسلم ، يسوق الدولة إلى أيديهم وهم يظهرون خدمته ، ويستدرجون قريشا إلى تجديد زعامتهم كرة أخرى بعد الخلفاء الراشدين .

« توينبى » رغم أنه من أعظم المؤرخين المعاصرين ، نسى أن يذكر متى كان من عمل النبى أن ينشئ بعده دولة ، وأن يذود عنها بنى أمية من الخلفاء والاتباع ...

يقول العقاد العملاق «إن هذه المناورة الخيالية ، فصل من فصول التاريخ المألوف ، يبحث عن رواة المناظر والمؤامرات ، كلما بحثوا عن قيام الدول والأسر المالكة ، ويرضيهم كما يرضى قـراءهم أن يصـوروا أمام الناس بطـلين اثنين ؛ أحدهما طيب مثالى ، والآخر داهية عملى» يستفيد من جهود الدعوة ، ثم يحولها بحيلته إلى الجانب الذى ينتهى بتحقيق مطامعه» .

ولو أن شخصية محمد – صلى الله عليه وسلم – فهمت حق فهمها ، لما ورد هذا الخاطر الشارد على وهم هذا المؤرخ الكبير ، فضلا عن تقريره والإفاضة فيه وإقامة الدين والدولة فى الإسلام على أساس .

ونحن نتساءل ، هل عرف هذا المؤرخ الكبير شخصيات من كانوا حول محمد – صلى الله عليه وسلم – من البداية ؟

إننا نقول لهذا المؤرخ وأمثاله من العمالقة وغيرهم ممن يندرجون تحت ألوية أخرى أضعف شأنا ، نقول لهم إن تاريخ النبوات لم يعرض لنا قط مثلا للشخصية التى تدين لها جبابرة الشخصيات . كما حدث فى تاريخ الإسلام والراشدين من الصحابة والخلفاء من بعده .

فأعظم الأنبياء ، لم يكن حولهم من أصحاب الشخصيات الممتازة باقتدارها وعزيمتها ، من نستغرب طاعتهم لهم ، وتسليمهم بعظمتهم زمنا يقصر أو يطول كيفما طال . لم يكن أحد منهم من أحاط به ، أمثال أبى بكر وعمر وعثمان وعلى ، وخالد ، وأبى عبيدة وعمرو ، وأندادهم من الفرسان الرؤساء والحكام الدهاة . وكلهم من قبل ومن بعد ، صالح تمام الصلاحية لإقامة دولة ، وسياسة أمة ، وخلق تاريخ ، وقيادة جيوش وشعوب ، وريادة أقوياء وضعفاء .

تلك عظمة الذات المحمدية ، عظمة الشخصية ، التى استحقت من الله ، أن يجعل فيها رسالته ، كما جاء فى الكتاب المبين ، ولن يستطيع مفكرو الغرب ، على اختلاف أقدارهم وثقافاتهم وعقائدهم ، أن يخلصوا من مألوفات التاريخ ومناوراته التقليدية ، إلا أن يدركوا كيف جاوزت هذه العظمة كل مألوف ، وكيف استطاعت بوحيها الإلهى ، مع وحيها الإنسانى أن تكسب تلك المكانة العليا ، بين أصحاب أقطاب ، كل منهم يضيق به أفق الإكبار والإعجاب . رغم هذا لاننسى أن نكون منصفين ، أمثال توينبى وديورانت وغيرهما فى بعض الآراء ، ومنها قول توينبى فى نهاية دراسته للتاريخ : إن العالم المعاصر فى حاجة إلى ابن خلدون جديد وقول ديورانت فى «قصة الحضارة» إن الإسلام هو الدين الوحيد الذى نجح فى أن يدعو أبناءه إلى أن يكونوا أقوياء أشداء فى كل أحوال الحرب والسلم وأمور الحياة ، فى الوقت الذى نذكر فيها أخطاءهم الكبيرة أو الصغيرة .

فنحن لا يمكن أن ننسى – ولا يجوز لنا أن ننسى مطلقا – قول الكثير منهم أن القرآن من تأليف محمد ، أو أن رسالته مؤقته ، كما لاننسى أبدا أخطاء المستشرق الكبير أرثر أربرى Arberry - A فى ترجمته للقرآن الكريم ، والتى كان منها مثلا ترجمته لسورة العصر ، بأن العصر هنا هو ما بعد الظهر After Noon التى نقولها كل يوم ، مع أن العصر هنا معناه نهاية كل شئ وكل عمر ، وليس معناه وقت ما بعد الظهر . وترجمته مثلا ، لقول الله سبحانه « إن فى ذلك لآيات للعالمين .. » هكذا « for all living being » بمعنى جميع العالم إلى عالمين ، وهو أمر يحسبه المستشرق موصولا بمعنى كلمه البشر والاحياء ، لكن المقصود الحقيقى فى القرآن ، أمر يتصل بالمعرفة ، بالعارف ، بالعارفين العالمين . ولوكتبها Savants مثلا ، لكان أصوب ... وهكذا ولو عددنا أخطاء أربرى الجسيمة ، وهو مستشرق كبير ، كتب فى الفلسفة والتصوف الإسلامى والأدب

العـربى الكثير – لو عددنا أخطاء ترجماته لعرفنا معنى إعجاز قرآن الله ، ولعرفنا كيف نحذر من آراء وأحكام ، ومواقف المفكرين من غير المسلمين من كتاب الإسلام ، وبنى الإسلام ، وتراث الإسلام ، ومفكرى الإسلام .

٤ – ما سينيون Massegnon ، المستشرق الفرنسي العالم الكبير له جهده الممتاز فى نشر وتحقيق كثير من أعمال الحلاج الصوفى الشهير ، وله دراساته القيمة علميا فى الفلسفة والتصوف ، لكننا يجب أن نذكر له فيما نذكر موقفه الخبيث ، حين تعرض لقصة رجعة الإمام المنتظر نزوله قبل يوم القيامة إنذارا بقرب وقوعها .

ما سّينيون الحصيف يروى بعض الروايات الشيعية وغير الشيعية بصورة علمية دقيقة ويعرض فى النهاية رأيين يوافق على أحدهما لغرض خاص . الأول يقول : إن السيد المسيح عليه السلام سينزل فى زمان رجعة أو عودة المهدى المنتظر ، حيث يصلى (المسيح) وراء الإمام المهدى فى صلاة جامعة . الرأى الثانى : أن يصلى الإمام المهـدى خلف السيد المسيح ، وهـو الرأى الذى يصفّق له ما سينيون فى نشوة ، ثم يلتقطه ليبنى عليه قضية خطيرة ، هى أن الإسلام كدين يعود متنصراً لتكون أو لتصبح المسيحية آخر الأديان بصلاة الإمام المهدى (المسلم الأعظم) خلف السيد المسيح . ومن هنا قدم «ما سينيون» بحثا صغير الحجم ، خطير الشأن تحت اسم (الإسلام المتنصرّ) أو الإسلام الذى يعود نصرانيا أو الإسلام النصرانى) .

نقطة أخرى نود أن نشير إليها وذلك كما يلى :

مصيبتنا الكبرى أننا حين عدنا إلى تراثنا منذ أكثر من قرنين أخذناه عن طريق المستشرقين والمفكرين الأوربيين وتابعيهم التصفيقن من التقليديين الببغائيين مدّعى الحرية الفكرية ملاحدة أو شبه ملاحدة .

العجيب فى أمـــرنا أننا أو أن بعضنا من المتحذلقين قد دعانا ولا يزال يدعونا إلى ما يسـمى إعادة تفسير التاريخ ، أو إعادة التاريخ من جديد على أسس أيديولوجية معينة ، فصار عندنا منذ منتصف القرن العشرين تفسير للتاريخ ، ماركسى ورأسمالى ومثالى وواقعى ثم واقعى اشتراكى إلى آخر المسميات والمصطلحات العجيبة ، إن كان لها آخر ، إلى جانب التفسيرات الرجعية وغير الرجعية للدين والقضايا الدينية ، وظهر فيما ظهر مصطلح الإسلام السياسى ، وكأنّ العلمانيين قد صدقوا أنفسهم فى مخادعاتها وأكاذيبها وتخيلاتها وتوهماتها ، فلم تدرك إن الإسلام من بدايته كان سياسيا بالدرجة الأولى ، بمعنى غير علمانى على الاطلاق ، معنى يجمع أو يمزج أو يحيا دينا ودولة معا وجميعا . وطوال أربعة عشر قرنا وأكثر ، لم تكن هناك حاجة لإضافة هذه الكلمة أو هذه الصفة إلى الإسلام ، لأن السياسة ركن أساسى فى تكوين الدين ، فباسم الإسلام حكم محمد دولة المدينة ، وباسم الإسلام حكم الراشدون من الخلفاء ، ثم بنو أمية ، ثم العباسيون ، انتهاء بسلاطين آل عثمان حتى أوائل القرن العشرين .

لكن الذى لا شك فيه أن مصطلح الإسلام السياسى الحديث قد ظهر مع مطلع القرن العشرين ، ردا أو استجابة لأنظمة الحكم ومصادره الشرعية الجديدة التى بدأت تهل وتفد إلى منطقتنا وساحتنا العربية الإسلامية والشرقية من أمريكا وأوروبا ، والتى تعتمد أساسا على دساتير وقوانين وتنظيمات وضعية بشرية ، وقد تزامن وفود

هذه البدائل الوضعية ، مع الاختراق الغربى والأوروبى لديار العروبة والإسلام : عسكريا واقتصاديا وسياسيا وثقافيا ، معا وجميعا .

وتحرك المسلمون لمقاومة هذا الاختراق الاستعمارى الذى أطلق عليه اسم : الغزو ، لكنهم اختلفوا على أنجع الوسائل لمقاومة هذا الاختراق أو الغزو ، فى ثلاث مدارس :

الأولى : مدرسة رافضة لكل ما هو غربى أو أوروبى ، باسم الخوف على الإسلام والمسلمين .

الثانية : مدرسة قابلة لكل ما هو غربى أو أوروبى باسم التقدم العلمى .

الثالثة : مدرسة توفيقية بين ما هو غربى معاصر ، وبين ما هو تراثى أصيل .

أو بين بعض ما هو غربى فقط ، وبين ما يمكن أن يتلاءم مع التراث .

وعلى الرغم من وضوح آرائهم بالنسبة لمواقفهم الخاصة فإنهم مازالوا وأغلب الظن أنهم ما يزالون وسيظلون على جدل عريض . لكنهم ، لحسن نوايا الكثير منهم ، يريدون فى الوقت نفسه أن يصبحوا أندادا للغرب ، مع اختلاف مناهجهم فى كيفية الوصول إلى هذه المكانة الرفيعة .

فالمدرسة الرافضة كان ولا يزال منطقها أن الغرب الاستعمارى وحدة لا تتجزأ ، ولا هدف له إلا القضاء على المسلمين والإسلام بكل مناهجه وطرقه ووسائله الحربية والثقافية والعسكرية والاقتصادية والثقافية والفنية والفكرية ، وعلى هذا فهذه المدرسة لا تقبل النقاش ، وترى أن رفض الهيمنة العسكرية أو الرعاية العسكرية أو الحماية الاقتصادية والثقافية ينبغى ان يرافقها الرفض التام لكل أنظمة وقوانين ومعتقدات وأفكار وآراء وأساليب حياة المستعمر الغازى فى كل مجال وعلى كل حال وفى أى مكان أو زمان « وإن فى إسلافنا وتراثنا المجيد ، حتى لو عدنا إلى خيمة وجمل الصحراء وينبوع الماء ، ولمبة الغاز » ما يكفى ويزيد للحفاظ على ماضينا وحاضرنا ومستقبلنا الذى هو جميعا تليد !!!

والمطلوب فقط منا هو التمسك بتطبيق الشريعة تطبيقا كاملا شاملا ، فنشهد أن لا إله الا الله وأن محمد رسول الله ، ونصلى ونصوم ونزكى ونحج ما استطعنا إلى ذلك سبيلا .

هذه المدرسة القابلة لكل ما هو أوروبى غربى ، تدعو إلى هذا الاتجاه على طول وعرض الخط فى مقابل الاتجاه الرافض . وهذه المدرسة تميز بين الغرب الاستعمارى ، والغرب الحضارى المتقدم علميا وثقافيا وفكريًا لأن هذا الأخير ، له حضارة التنوير والعلم والحرية والديمقراطية والتقدم الاقتصادى والصناعات الحديثة والحياة بأوسع معانيها ، الأثر الذى أعطى الغرب قوته ، ومكّنَه من سيادة العالم ، فقهرنا وغزانا فى عقر دورنا وراء أقنعة التحرير والإنقاذ والتعاون العلمى والاقتصادى ، كما حدث فى تاريخ الاستعمار كله فى سائر جنبات الأرض ، وكما حدث فى منطقة الخليج أخيرا ، مع عاصفة الصحراء ، أو عاصفة المحبة والإخاء والمساواة فى الحرية والحياة بين الناس ، تلك الأقنعة التى تتلون حسب الظروف والملابسات الاستعمارية المتجددة الدائمة (ولا دائم إلا الله) .

وفى رأى هذه المدرسة الثانية المرنة – كما تقول – أن يكون الإسلام دينا ودنيا ، ولكن ليس بالضرورة أن يصبح دولة ، لأن آخر دولة للخلافة الإسلامية مع سلاطين آل عثمان الكرام ، لم تستطع أن تواكب التقدم الأوربى والغربى ، وبالتالى لم تتوافر لها أساليب القوة والمنعة التى تذود بها عن الإسلام ، ولا ننسى أن حركة «كمال أتاتورك» الشاذة ، التى دعت فيما دعت ، إلى إحلال اللاتينية محل العربية لغة القرآن ، كانت أكثر ضلالا وانغماسا فى التيار العلمانى وبخاصة فى هذا المثلث الخطير فى قلب العالم الإسلامى والعربى .

أما المدرسة الثالثة : التوفيقية ، فقد نهجت الأسلوب الانتقائى ، الجامع لما هو تراثى وما هو معاصر متحضر فى المدنية الحديثة والمعاصرة ، وقد رأت – حقا وصدقا – أن التراث العربى والإسلامى ، زاخر بالجيد العظيم ، كما هو عامر أيضا بالردئ الساذج من الآراء والأفكار والممارسات . كما رأت أن الغرب الحضارى التكنولوجى يمثل امتدادا للحضارة الإنسانية فى شتى أو معظم مظاهرها وظواهرها ، وأكثر صورها تقدما فى الوقت الراهن . وكما أخذت أوروبا المنهج الإسلامى وطبقته تجريبيا وفكريا فى عصور نهضتها الحديثة والمعاصرة منذ القرن الرابع عشر ، وحتى ما بعد الآن ، فإنه لا غضاضة فى أن يتعلم العرب والمسلمون المعاصرون فى كل وقت الآن وغدا ، من الحضارة الغربية : أوربية وأمريكية ، ومن الحضارة اليابانية والصينية . ولعله من حسن القصد ، أن يعود العرب إلى ينابيع حضارتهم الأولى التى أفادت الغرب أكثر مما أفادتهم وبخاصة فى القرون السبع الأخيرة ، وأن يجتهدوا ويوحدوا من اجتهادهم وإنتاجهم جماعيا لا فرديا ، فلا جدوى من العبقريات الفردية ، ولا جدوى من الطنطنات الإعلامية التى تسئ إلينا وإلى تراثنا وإلى ماضينا وحاضرنا ومستقبلنا أكثر من أى إساءات أخرى تجتثنا من تيارات الاختراقات أو الغزوات الاستعمارية الأخرى .

ونختم دراستنا بالقول بأن الطريق السليم ، الطريق إلى ثورة التجديد المنشودة ، إنما يتمثل فيما يلى أخذ يقابله عطاء ، ومنح يقومه اجتهاد ورأى وتحديث يعدله رسوخ رزين ، مع أصالة ضاربة بجذورها فى أعماق ماض تليد ، ممتدة فروعها وأوراقها وثمارها فى مستقبل جديد سعيد .

فلسفة الطب

د . محمود فهمى زيدان

مقدمة

كان أستاذنا الراحل الدكتور توفيق الطويل متعدد الأهتمامات ومتشعب الدراسات والأبحاث . كان أهتمامه كبيرا بتاريخ الفلسفة طوال عصورها وتاريخ العلوم فى عهودها المختلفة ، كما كان أكبر اهتمامه فى علم الأخلاق ومفاهيمه ونظرياته . لكن يلفت النظر حماسته لإبراز إنجازات أجدادنا العرب القدامى فى العلوم وسبقهم على علماء الغرب المحدثين فى كثير من النظريات الفيزيائية والكيميائية والطبية .

وها نحن نهدى أستاذنا الراحل – طيب الله ثراه – دراسة أولية عن مجال جديد لم يظهربشكل واضح فى الماضى ، هو ما يمكن تسميته «فلسفة الطب» أو «فلسفة الصحة» ، وقد بدأ انشغال المتفلسفة من الأطباء بهذا المجال منذ أوائل الثمانينات من هذا القرن .

موضوع علم الطب تشخيص مرض المريض بعد ملاحظة أعراض المرض عليه ، ومحاولة اكتشاف الدواء الذى يشفيه من ذلك المرض . يوحى هذا التعريف للطب أنه فن أو صنعة ، لكن الواقع أن الطب علم وتطبيق معا . هو علم نظرى – كسائر العلوم الطبيعية – له موضوعه ومنهجه وقوانينه ونظرياته عن المرض والصحة والعلاج . هو علم نظرى ، حيث يحاول فهم العالم لكى يغيره ، والعالم فى هذا السباق هو الناس ؛ سواء منهم المرضى أو الأصحاء ، ومحاولة تغييرهم من حالة المرض إلى حالة الصحة أو وقايتهم من المرض . وأبسط دليل على أن الطب علم نظرى هو ارتباطه بكثير من العلوم النظرية ، مثل : الفيزياء فى استعانته بأشعة الليزر والنشاط

الإشعاعى فى معداته التكنولوجية ، ومثل : علوم الكيمياء والكيمياء الحيوية ، وعلم وظائف الأعضاء (الفسيولوجيا) ، والتشريح ، وعلم الأمراض العصبية ، لكن أكثر العلوم ارتباطا بالطب هو علم الأحياء (البيولوجيا) ومن الواضح أن مصير الإنسانية يعتمد إلى حد كبير على تقدم علم الأحياء ، فله أهميته فى الزراعة ، إذ يساعدنا على توفير الغذاء للبشرية وتجنب المجاعات ، وله أهميته للإنسان فى مكافحة أخطار التلوث بمختلف أنواعه ، وفى المحافظة على اتزان الكائن الحى ، والمحافظة على المورّثات (أو الجينات) وإمكان علاج الضعيف منها للرعاية الصحية ، وما إلى ذلك . يأخذ الطب من علم الأحياء تركيب الجسم الإنسانى من أعضاء وعضلات وأنسجة وشرايين وأعصاب ، ووظائف كل منها ، وكيف تؤدى وظائفها ، والخلايا الحية التى تؤلف كلا منها ، وتركيب كل نوع من أنواع تلك الخلايا ، ثم ليتوصل علم الطب إلى قوانينه ونظرياته . ومن البديهى أن الطب ليس مجرد علم نظرى ، وإنما هو أيضا علم تطبيقى أو فن ، من حيث هو مجموعة من الأساليب التقنية ، لتشخيص الأمراض وعلاجها ؛ بوصف الأدوية المناسبة أو الجراحات الضرورية ، وأساليب الرعاية الصحية والتغلب على الأمراض أو تجنبها ومساعدة المريض على الشفاء .

ومنهج الطبيب فى التشخيص والعلاج منهج استقرائى . وأول العلوم الطبيعية التى تستخدم منهج الاستقراء induction هو الفيزياء ، والمقصود بهذا المنهج فى البحث البدء بمرحلة الملاحظات والتجارب على الظاهرة قيد البحث ، ثم محاولة صياغة فرض علمى يفسر تلك الملاحظات والتجارب ، ثم اختبار هذا الفرض على ملاحظات وتجارب تالية فإن اتسق هذا الفرض مع تلك التجارب صار هذا الفرض قانونا علميا ، وأن تنافر هذا الفرض مع التجارب ، حكمنا عليه بالكذب وحاولنا فرضا آخر . اما الصورة التى يستخدمها الطبيب لمنهج الاستقراء فى محاولة اكتشاف مرض المريض ومحاولة علاجه ، فهى وقوفه أمام المريض بعلمه ومهارته ، فيستمع إلى المريض ووصفه لمرضه وما يشكو منه ، ثم يستعيد الطبيب معلوماته العلميه عن ذلك المرض ، ويحاول استخدام خبراته الماضية وبذا يكون الطبيب صورة عامة عن المرض ، ويربط بين هذه الصورة والأعراض التى يلاحظها فى المريض . ثم يفكر الطبيب فى البدائل المختلفة من الأدوية أو وسائل العلاج ، ويقرر فى النهاية نوع العلاج الذى يلائم الحالة الجزئية أمامه . ومن الواضح أن مهمة الطب تنطوى على مخاطرة دائما ، خاصة عند الاطباء الشبان المبتدئين ، فقد يوّفق الطبيب فى العلاج الذى استقر عليه وقد يفشل ، ولا يعرف الطبيب نتيجة تشخيصه وعلاجه إلا إذا علم فيما بعد حالة مريضه ، وهنا يستخدم الطبيب منهج المحاولة والخطأ ومعرفة سبب الخطأ وبالتالى معرفة الصواب .

بعد الإشارة السابقة إلى موضوع علم الطب ومنهجه ، نشير إلى ما يسمى « فلسفة العلوم » هنالك فرق بين أى علم وفلسفته ، إذ أن لكل علم موضوعاته كما سبق القول ، أما فلسفته فتتناول المباحث الآتية :

(أ) تحديد وتوضيح معانى الكلمات والمصطلحات والمفاهيم الاساسية فى هذا العلم او ذاك ، ولايهتم العالم المتخصص بها لوضوحها فى نظره مع أنها قد تكون فى الواقع غامضة مبهمة ، مثلما يلزمنا توضيح

كلمات المادة والحركه والكتلة والعجله والطلـة فى علم الفيزياء ، أو كلمات الحياة وعمليـة الهدم والبناء أو الميتابولزم METABOLISM فى علم الاحياء وهكذا .

(ب) نظرة تحليلية نقدية فى مناهج البحث فى كل علم وتطور هذه المناهج وحسناتها أو عيوبها وما قد يوجد فى بعضها من ثغرات أو فجوات منطقية ، مثلما نقول عن الفيزياء إنه فى بداية تقدمه كان يستخدم استقراء حالات جزئية أو تجارب جزئية يتوصل العالم منها إلى القانون العام ، لكن هذا العلم فى تطوره حين استخدم لغة الرموز والمعادلات الرياضية اصبح لا يقنع بمنهج الاستقراء فقط وإنما استخدم منهج الاستنباط أو الاستنتاج المنطقى .

(جـ) نظرة تحليلية نقدية فى مجموعة الفروض والاعتقادات التى قد يسلم بها العالم ولا يناقشها مع أنها قد تكون موضوع خلاف ، مثلما نفترض مبدأ السببيه أو أن لكل شئ سببا أم أن هنالك حوادث تحدث صدفة ، ومبدأ اطراد الحوادث فى العالم أى افتراض أن حوادث المستقبل تحدث بنفس الطريقة التى حدثت بها الحوادث المشابهة فى الماضى والحاضر ، وهذا يتضمن السلطان المطلق للقوانين العلميه ، ومبدأ الحتميه ، وافتراض الاحتمال فى القوانين العلميه أى صدقها مع ترك الباب مفتوحا لتغير القوانين أو تطورها ونحو ذلك . والآن ننتقل إلى المقصود بفلسفة الطب . المقصود أولا محاولة تحديد معنى الكلمات المألوفة لدى الطبيب والمريض ، ويظنان أنها مألوفة مفهومة لكن ما إن بدأت فى تعريفها وجدت هذه الكلمات شديدة الغموض ومن الصعب تعريفها ، ومن أمثال هذه الكلمات كلمات الصحة والمرض اى ما معيار الحكم على شخص ما إنه مريض أو إنه يتمتع بالصحة .

والمقصود بفلسفة الطب ثانيا حاجة علم الطب الملحّة إلى اهتمامه بموضوع الأخلاق ، والمقصود بالأخلاق هنا ليس إقامة نظريات أخلاقية كما يفعل الفلاسفة التقليديون وإنما نبحث فى اخلاقيات المهنة ، ويسمى أحيانا الأخلاق الطبية Medical ethics ، ويسمى أحيانا الأخلاق البيولوجية Bioethics ، ويتناول هذا المبحث مجموعة الأفكار التى توجه الطبيب وهو يعالج مريضه ، والعلاقة التى يجب أن تتوفر بين الطبيب والمريض فى فترة العلاج ، تتناول أخلاقيات المهنة أيضا نظرة نقدية إلى استخدام التكنولوجيا فى الطب وما قد ينتج عنها من مشكلات أخـلاقية ، مثلما ينتـج عـن تطبيق الهندسة الوراثية على الإنسان وتحسين المورثات (الجينات) وإمكان التحكم فى سمات وخصائص طفل المستقبل قبل ولادته ، وما ينتج عن الإخصاب الصناعى وأطفال الأنابيب . يدل كل هذا على التقدم الهائل فى الطب لكن تنشأ عنه مشكلات أخلاقية يلزم بحثها وإظهارها ومحاولة تقويمها وحلها . والمقصود بفلسفة الطب ثالثا وأخيرا بحث فى النظرة التى يجب أن تنظر منها إلى المـريض بوجه خـاص والإنسان بوجه عام ، ويكاد يجمع كل علماء الطب على وجوب النظرة الإنسانية إلى الإنسان ، يجب النظر إلى الانسان على أنه كائن حى يجب احترامه وتقديس حياته وأنه ليس سلعة تباع وتشترى وإنما له كرامة وشخصية وكيان يجب الحفاظ عليه والأهتمام برعايته الصحية على الوجه الأكمل ، ولا ثمن

لحياته . ويتصل بهذه المسلّمة التى يجب أن يسلم بها كل طبيب محاولة البحث فى ظاهرة الاماتة للاراحة لأولئك المرضى الميئوس من علاجهم وما الشروط التى يجب أن تتوفر قبل تفكير الطبيب فى الإراحة الأبدية لمريضه(١) .

وبعد هذه المقدمة عن موضوع علم الطب ومنهجه وفلسفته نختار ثلاثة موضوعات من بين ما يهتم به فلاسفة الطب ، هى تحديد معانى ألفاظ الصحة والمرض ، والمفارقة بين تقدم الطب والتضحية ببعض الأفراد كحقل تجارب ، والنظرة السليمة إلى المريض .

نلاحظ أن لفلاسفة الطب نعنى كبار الاطباء الذين لهم ميول فلسفية وإحساس بأن المهنة ليست مجرد تشخيص وعلاج وإنما المهنة تتطلب أيضا اهتماما بالقيم الأخلاقية بالمعانى التى أشرنا إليها .

(أ)

معانى الصحة والمرض

إذا سمعت أحداً يتحدث عن الصحة أو قرأت عن الصحة فى صحيفة أو كتاب فإنك تدرك بينك وبين نفسك معناها ببساطة ، ولا تحتاج لقاموس أو معلم ليخبرك بمعناها ، وإنما يدرك كل منا معناها بادراك بسيط أو بادراك مباشر ، أو ما قد يسمى بالحدس . لكن إذا طلب منك أن تعطينا تعريفا دقيقا أو توضيحا مفصلا لكلمة الصحة فقد غابت البساطة وأدركنا غموض هذه الكلمة وإبهامها بحيث يصبح تعريفها مشكلة . نحن لا نطمع فى تعريف ثابت مطلق للكلمة ، وإنما قد نكتفى بعدد من التعريفات أو التوضيحات يتسق بعضها مع بعض . وهنا نجد صعوبة كبيرة فى التوصل الى محاولة تلك التوضيحات المتسقة . ما الصحة ؟ هل هى سلعة نمتلكها أحيانا ونفقدها أحيانا أخرى ؟ هل هى حالة تمكّن صاحبها من أن تقوم كل أعضاء جسمه بأداء وظائفها على وجه تام ؟ أم هى حالة تمكّن صاحبها من أداء نشاطه اليومى فى مجتمعه على أحسن وجه ؟ هل هى احتفاظ الجسم بقوته وإمكانياته وقدراته وحيويته ؟ هل الصحة قدرة على التكيف ؟ أم أن الصحة هى كل ما سبق مجتمعة ؟ يلاحظ علماء الطب أن التعريفات السابقة قد يتعارض بعضها مع بعض بحيث لا نستطيع ان نصوغ معنى عاما للصحة يشملها جميعا . هذا مأزق يحس علماء الطب به ويحسون بضرورة التغلب عليه ، ومن ثم يدركون أن علم الطب محتاج إلى الفلسفة أملا فى تجاوز هذا المأزق حول غموض كلمة الصحة .

وقد يدهش الأطباء الممارسون حين يتحدث علماء الطب أو فلاسفة الطب عن حاجة الطب إلى الفلسفة فلكل من الطب والفلسفة موضوعاته المستقلة . ولذا تحسن الإشارة السريعة إلى موضوعات الفلسفة . من مباحث الفلسفة مبحث فلسفة العلوم وقد سبقت الاشارة إلى موضوعاته ، ومبحث الأخلاق وسوف تدعو الحاجة الى الحديث عنه فى الفصل التالى والميتافيزيقا ثالث مباحث الفلسفة ، وابسط تعريف للميتافيزيقا هو أنها محاولة إقامة

حقائق عامة عَن الكون ككل مما لا يسمح بالتحقيق التجريبى ، أو أنها وجهة نظر يفسر بها الفيلسوف ما يلح علينا من تساؤلات واهتمامات وما يجرى أمامنا من أشياء وحوادث ومكانة الانسان منها . هذه النظرة هى رؤية جديدة للعالم وإن لم تكن رؤية أشياء جديدة . رؤية الأشياء الجديدة يخص العلماء ، يتساءل الفيلسوف مثلا هل كل ما يوجد فى العالم من طبيعة مادية تفسره قوانين الفيزياء وحدها أم أن الوجود يسمح بموجودات من طبيعة غير مادية ؟ هل كل شئ موجود خاضع لقوانين يكتشفها العلماء أم أن بالوجود مجالا لحدوث أشياء صدفة ؟ لا أحد ينكر وجود العقل الإنسانى لكن هل هذا العقل هو الدماغ وهل يستطيع تفسير كل حياتنا العقلية والفكرية بقوانين علم وظائف الاعضاء أم أن العقل كلمة تضم السلوك العاقل أم أنه منبثق عن المادة حين يتعقد تركيبها أم أنه من طبيعة غير مادية وما إلى ذلك . ومبحث آخر من مباحث الفلسفة هو ما يسمى نظرية المعرفة التى تطرح عدة اسئلة عامة وتحاول الإجابة عليها : هل تعتمد معارفنا العامة والعلمية على الادراك الحسى فقط وهو استخدام الحواس أم أن لمعارفنا مصدرا آخر مثل الاستنباط العقلى ، وأى العلوم نستخدم فيها الإحساس وأيها نستخدم فيها الاستنباط وهل كل معارفنا يقينية صادقة دائما أم أنها احتمالية الصدق أم أن بعضها يقينى وبعضها الآخر احتمال ، وما معانى الاحتمال ، وهل كل معارفنا موضوعية لاذاتية فيها أم أن بعضها ذاتى وبعضها موضوعى ، هكذا . كل المباحث الفلسفية السابق ذكرها – فيما عدا مبحث الأخلاق – لا صلة للطب بها ، لكن لعل أهم المباحث الفلسفية الأساسية – وما له شأن فى الطب ويهتم به فلاسفة الطب هو مبحث تحليل وتوضيح وتعريف الألفاظ التى كثيرا ما يستخدمها العامه والعلماء على السواء ، وتبدو لأول وهلة أنها واضحة لاحاجة بها الى توضيح ، رغم أنها فى الحقيقة شديدة الغموض والابهام ، مثل حياة ، عقل ، ديموقراطية ، عدل ، طبقة اجتماعية ، مساواة ، ورأى علماء الطب وفلاسفته أن كلمتى صحة ومرض يدخلان ضمن تلك الكلمات التى نحن بحاجة الى توضيحها وتعريفها . ومن ثم حاجة الطب الى الفلسفة .

ولا بأس من الإشارة هنا • قبل الدخول فى اهتمامات فلاسفة الطب – إلى أن مبحث تحليل وتعريف الألفاظ هو ما اهتم به كثيرا من الفلاسفة الإنجليز المعاصرين ، وابرزهم جورج مور g.E. moore (١٨٧٣ – ١٩٥٨) ، وبرتراندرسل B. Russell (١٨٧٢ – ١٩٧٠) ، وتأثر بهما الفيلسوف النمسوى لدفج فتجنشتين L. Wittgenstein (١٨٨٩ – ١٩٥١) . جعلوا تحليل الالفاظ منهجا لتوضيح المعانى وكان الهدف توضيح المشكلات والنظريات الفلسفية واختبارها فى ضوء هذا التحليل . وقد انتبه فلاسفة الطب[٢] الى فتجنشتين بوجه خاص لأنه جعل جوهر الفلسفة تحليلا وتوضيحا للمصطلحات والمفاهيم التى اسخدمها الفلاسفة على مر العصور . ومن أقواله المأثورة : « الفلسفة توضيح » ، تسعى الفلسفة الى التوضيح المنطقى للأفكار » ، « ليست الفلسفة مجموعة نظريات وإنما هى فاعلية وجهد » . لا تتألف الفلسفة من قضايا فلسفية وإنما هى أساسا توضيح قضايا » ، « بدون الفلسفة تكون افكارنا – كما كانت فى الماضى – ملبدة بغيوم الغموض ، ان مهمة الفلسفة ان تجعل هذه الأفكار واضحة وان تعطى حدودا فاصلة بين الكلمات »[٣] رأى فتجنشتين أن اللغة التى نستخدمها فى حياتنا اليومية مليئة بالغموض والنقص فهناك كلمات ليس لها معنى محدد ، وكلمات أخرى

معانيها متداخلة ، ولذا اقترح توخيا للدقة استخدام لغة رمزية منطقية ليس فيها أثر لكلمات اللغة العادية . نلاحظ أن فتجنشين غير موقفه فيما بعد ورأى وجوب استخدام اللغة العادية كما يستخدمها الناس فى حياتهم اليومية وأن هذا الاستخدام المألوف هو الاستخدام الصحيح وأن تقاس المعانى الفلسفية للكلمات على نموذج استخدام اللغة العادية لكنه رأى أيضا أنه ليس للكلمة الواحدة فى اللغة العادية معنى واحد محـدد كمـا كان يحلم فى حياته المبكرة وإنما تتعدد معانى الكلمة الواحدة بتعدد استخدامنا لها فى حياتنا اليومية . نلاحظ ثانيا أن بعض فلاسفة الطب حين انجـذبوا لفتجنشـين لم يأخذوا بكل مواقفه وإنما اقتصروا على قوله أن الفلسفة توضيح منطقى للأفكار ، وأن نحاول أن نجعل للكلمة الواحدة معنى واحدا محددا واضحا ، وأن نجعل اللغة العادية هى لغة الفكر العلمى . والآن ، ما أخذه فلاسفة الطب من فتجنشتين هو أن الفلسفة تنطوى على أسئلة يظن أغلب الناس أنها من الوضوح بحيث لا موجب للسؤال ، ومع ذلك فالفلسفة مهتمة بإلغاء هذه الأسئلة مرارا وتكرارا . إن الفلسفة نضال وكفاح نحو الوضوح . الفلسفة عمل يستلزم الصبر والمثابرة ومحاولة طلب المستحيل وهو البحث النزيه المجرد من التحيز . تسأل الفلسفة أسئلة قد تبدو ساذجة لا يسألها إلا الأطفال ، لكنها تصر على أنها أسئلة عن معانى كلمات تظل غامضة مبهمة حتى يوضحها الفلاسـفة ، وبذا يكون التوضيح عنصرا أساسيا للفهم . لا تحل المشكلات الهامة بمجرد تحليل كلمات لكن التحليل خطوة ضرورية أولى . هذا هو الدرس الأول الذى يقول فلاسفة الطب أنهم يتعلمونه من الفلسفة .

ولقد أدرك علماء الطب وفلسفته أن اتجاه الفلسفة إلى البدء بتحديد معانى الألفاظ وتحليلها ليس أمرا جديدا فى القرن العشرين ، وإنما هو اهتمام قديم يرجع الى أفلاطون plato (٤٢٨ - ٣٤٨ ق.) خاصة فى محاوراته المبكرة التى سجل فيها مواقف أستاذه سقراط Socrates مثل محاورة « الجمهورية » وكان الجهد فيها مركزا على تعريف كلمة عدل ، ولعل السبب فى اختيار هذه الكلمة موضوعا للتحديد هو طموح بعض محاورى سقـراط فى أن يكـونوا سـاسة أو رجال دولة . كان منهج أفلاطون أو بالأحرى طريقة سقراط فى تحاوره مع تلاميذه - منهجا استقرائيا يبدأ بحالات جزئية ومناقشتها وإصدار حكم عليها أو صياغة تعريف لكلمة ما ثم مناقشته تمهيدا لقبوله أو دحضه وهكذا حتى يصل المتحاورون إلى تعريف يقبله الجميع . نلاحظ أن أفلاطون فى كتاب الجمهورية عجز عن الوصول الى تعريف جامع شامل للعدل ، وهو قصد من وراء ذلك ان يؤكد الاهتمام بطريقة التحليل والمناقشة والنقد وطرح تعريفات ومناقشتها ، حتى لو لـم نصل بالفعل الى تعريف ثابت مطلق . خذ مثلا تلخيص بعض فقرات هذا الكتاب وهو يحلل معنى العدل . فبدلا من أن نسأل ما العدل ؟ يحسن أن نسأل من هو الرجل العادل ؟ وتكون الإجابة هو الذى يقول الصدق ويرد الأمانة لصاحبها . لكن افرض أن رجلا أعطـاك سـلاحه أمـانة ، ثم حين طلب منك ردّ الأمانة كان مجنونا فهل من العدل رد السلاح إلى شخص مجنون ؟ والجواب بالنفى ومعنى هذا أن رد الأمانة لصاحبها ليس عدلا فى كل الحالات . هل نقول إن العدل هو فعل الخير للأصدقاء وفعل الشر للأعداء ، وهنا يمكن القول إن ليس كل أصدقائى أخيارا وكل أعدائى أشرارا فهل معنى هذا أن يكون العدل بذل الخير للأخيار سواء كانوا أصدقاء أو أعداء . ونجيب بالنفى لأن مسـاعدة

الأعـداء مرفوض . وفى فقرة أخرى يدخل أفلاطون إلى تعريف العادل عن طريق تعريف ضده وهو الظالم . ويدخل فى الظلم قول الكذب أو فعل السرقة والخداع والاستعباد . لكن ماذا يكـون الحـال لو استعبدت العـدو أو خدعت الشرير ، وهكذا . يلقن أفلاطون هنا الدرس الهام وهو وجوب محاولة تعريف الألفاظ التى نستخدمها فى حياتنا اليومية ونظن أن معناها بسيط واضح ، لكن بالبحث يتبين صعوبة تعريفها لابد من اتباع هذا المنهج حتى لو لم نصل فى النهاية إلى تعريف تام للكلمات . وعلى أى حال ليس تعريف الألفاظ المتداولة أمرا مستحيلا وإنما يمكن بذل أقصى الجهد فى محاولات تحديد المعانى بشرط أن يقبلها جمهور المتخصصين ، ولا نطمع فى المعنى الواحد الثابت وإنما يجب أن نسمح بالتعريف الذى يتغير ويتعدل ويتطور حسب اختلاف الظروف .

وقد وجـد فلاسفـة الطـب أيضـا فى العـالم المنطقـى الانجـليزى الحـديث فـرنسيس بيكون F. Bacon (١٥٦١ - ١٦٢٦) مثالا طيبا للاهتمام بتحديد معـانى الألفـاظ ، والتحـذير من استخـدام كلمـات غامضة أو ليس لهـا مـدلول . يقترن اسم بيكون بصياغة منهج العلـوم التجـريبية فى التوصـل إلى القوانين العلمية ، وهو المنهج الاستقرائى الذى سبقت الإشارة إليه ، والذى يجب أن يبدأ بملاحظات وتجارب ثم الانتقال منها إلى صيغة القانون العلمى . ولقد اشتهر بيكون بالموقف القائل أن تقدم العلوم التجريبية وسيلة لاغاية - وسيلة لتحقيق رفاهية الناس فى حياتهم اليومية وفى ابتكار تكنولوجيا عالية لخلق الدول الصناعية . ويجب أن يمكننا العلم من السيطرة على العالم لمنافعنا ورفاهيتنا وتحقيق حياة اجتماعية أفضل . وقبل أن يصوغ بيكون تفاصيل المنهج الاستقرائى الذى يؤدى التمسك به إلى تقدم العلوم ، يحذرنا من الوقوع فى بعض الأخطاء التى هى حواجز تعوق التفكير العلمى الدقيق المنظم ، ومن هذه الأخطاء ما يسميها « أوهام السوق ويقصد بها خطأ استخدامنا للغة واستخدامنا ألفاظ غامضة أو لامدلول لها . والسوق هنا رمز إلى المكان الذى يتبادل فيه السلع بيعا وشراء ، وإن وسيلة هذا التبادل هى اللغة . ويحذرنا بيكون من خطر استخدام ألفاظ اللغة فى البحث العلمى كما نستخدمها غامضة فى حياتنا اليومية يجب مراعاة الدقة فيما نستخدم من ألفاظ وفيما نعطى تلك الألفاظ من معان .

إن كبار علماء الطب وفلاسفته الذين أحسوا بحاجة الطب إلى الفلسفة لكى يتبعوا طريقها فى تحديد معانى الألفاظ التى تبدو لأول وهلة واضحة مع أنها شديدة الغموض يقدمون تلك الجذور الفلسفية السابقة مقدمة وتبريرا لحاجة الطب إلى تحديد معانى كلمات أكثر شيوعا فى حياتنا اليومية ، وفى مطلعها كلمات الصحة والمرض .

لا إجماع بين علماء الطب على تعريف واحد محدد للصحة ، وإنما يمكن تقديم عدة معان لها ، وقد يختلف بعض هذه المعانى عن بعض ، لدرجة أنه لا يمكن الوصول إلى صياغة تعريف واحد للصحة يضم كل تلك المعانى . لكن العلماء يحاولون البحث عن تعريف واحد يتفق فيه الجميع . هيا نبدأ باتباع منهج منطقى معين وهو التعريف بالسلب ، أى محاولة توضيح كلمة صحة بتوضيح كلمة مرض أولا .

يعتمد التعرف على مرض ما بمقارنة حالة المريض بحالات الأصحاء ، والعثور على نقص بيولوجى أو عدم أداء عضو ما لوظيفته ، مما يؤدى إلى عجز وألم ، ويتمثل المرض هنا فى أعراض يلاحظها الطبيب .

ننتقل الآن إلى محاولة تعريف الصحة . نتفق جميعا فى أن الصحة مطلب كل إنسان أو أن كل إنسان يرغب فى التمتع بالصحة ، لكن نلاحظ أن الرغبة وحدها لا توضح معنى الصحة والآن يمكن تقديم أربعة تعريفات للصحة وتناقشها هى : الصحة وضع مثالى ideal state ، الصحة لياقة ضرورية لدى فرد ما ليؤدى وظائفه أداء تاما كعضو فى مجتمع ، الصحة سلعة أو متاع تكتسب وتفقد ، الصحة قوة ذاتية . خذ التعريف الأول وهو أن الصحة وضع مثالى ، وذلك يعنى أن الصحة حالة إيجابية لرفاهية فيزيائية وذهنية . هذا تعريف مقبول للصحة ، لكنه يكاد يكون حلما أو وضعا مثاليا من العسير بلوغه فى الواقع ، فلا أحد يتمتع فى الواقع بمقومات الصحة من كل وجه . إن من لم يشك من أى مرض لا يعنى أنه فى صحة تامة ، فالصحة كالسعادة حالة خاصة يشعر بها صاحبها ، حتى لو عانى بعض الآلام . أضف إلى ذلك أن كلمة رفاهية هنا مصادرة على المطلوب أى تسليم بما نطلب توضيحه . وهذا ينقلنا إلى مناقشة التعريف الثانى .

قد يقال إن الصحة لياقة فيزيائية وذهنية لدى فرد ما ليؤدى مناشطه ووظائفه فى حياته اليومية كعضو فى مجتمع . وهذا التوضيح مقبول على أساس أن الصحة هى الخلو من العجز والمرض والآلام ، لكنه فى النهاية تعريف سوسيولوجى أى لا ينحصر فى اهتمامات الأطباء وحدهم وإنما يدخل فيه أيضا اهتمامات الأخصائى النفسى والاجتماعى ، ومن ثم يتعلق هذا التعريف بمشكلات الأمراض العقلية والنفسية والبيئة الاجتماعية .

فإذا انتقلنا إلى التعريف الثالث للصحة وهو أنها سلعة تأتى وتزول أو يمكننا اكتسابها وفقدها وهذا يعنى أن الصحة كفاح ونضال ونعتمد فى الحصول عليها على الأدوية والرعاية الطبية ، لكن هذا التعريف ينحصر فى مجال الأطباء ولا يهتم إلا بالصحة الفيزيائية ، متجاهلا الأبعاد الهامة الأخرى فى حياة الإنسان ، فالإنسان ليس كائنا بيولوجيا أو فيزيائيا فقط وإنما هو كائن له مشاعر وأفكار وتصورات وانفعالات ، وله أسرة وأصدقاء وخصوم ، كما يتعرض لضغوط وتوترات وعليه واجبات ومسئوليات فى مجتمعه ويتأثر بقرارات الآخرين .

ويقول التعريف الرابع إن الصحة قوة ذاتية ، والمقصود أن الصحة أكثر من مجرد غياب المرض ، فالشخص السليم الصحيح هو العضو الناجح فى مجتمعه ، وتوجهه مبادئ أخلاقية كالتحمل والصبر والتغذية الصحيحة والمسكن الصحى والعمل المناسب لإمكاناته . يتضمن هذا التعريف أيضا أن علم الطب كثيرا ما يعوق الصحة ، فالعناية الطبية المسرفة قد ينشأ عنها آلام وأمراض ، وكثيرا ما يقوم طبيب بعملية جراحية لا ضرورة لها ، وكثيرا ما يكون لبعض الأدوية آثار جانبية ضارة . إن الصحة كقوة ذاتية تعنى أن يكون الاسان نفسه أو المريض نفسه كائنا مستقلا عن الطبيب ، قادرا على تنظيم حياته وعلى التكيف مع البيئة متوازنا فى علاج أمراضه ، بالإضافة إلى عرضه على الطبيب .

نخلص مما تقدم عن محاولات فلاسفة الطب لتحديد معانى الصحة والمرض إلى النتائج الآتية :

(١) ليس لكلمة صحة معنى واحد وإنما عدة معان ، وليس بينها اتساق واتفاق وإنما بعض المعانى معارض للبعض الآخر ، ورغم ذلك ففلاسفة الطب حريصون على الوصول إلى معنى واحد شامل لكل المعانى الأخرى .

٢ - هذا المعنى الواحد للصحة هو توفر الظروف الضرورية لتحقيق الإمكانيات الكامنة فى الفرد لكى تؤدى أعضاء جسمه وظائفها أداء سليما ولكى يؤدى الفـرد - كعـضو صـالح فى المجتـمع - واجباته ومسئولياته على الوجه الأكمل .

٣ - لم يعد مفهوم الصحة مصطلحا خاصا بعلم الطب ولم تعد الصحة معتمدة فقط على سلامة الجسم من الناحية البيولوجية ، وإنما أصبح لمفهوم الصحة أبعاد أو جوانب نفسية واجتماعية وثقافية ، على أساس أن الإنسان ليس كائنا بيولوجيا فحسب وإنما هو كائن له مشاعر وأحاسيس وانفعالات وله علاقة بأفراد أسرته وأصدقائه وسائر الناس من حوله وعليه واجبات ومسئوليات فى مجتمعه ، ومن ثم تدخل فى توفير الصحة واجبات الأخصائى النفسى والأخصائى الاجتماعى اللذين يخففان من أمراضنا النفسية وقد يساعدان فى توفير تكيفنا مع البيئة . لم يعد مفهوم الصحة من اختصاص الأطباء وحدهم وإنما يدخل أيضا فى اختصاص علماء النفس وعلماء الاجتماع والمفكرين الذين يحاولون خلق المواطن الصالح .

(ب)
كيف يتقدم علم الطب

لدينا الآن موضوع آخر يشغل بال كبار علماء الطب المتفلسفين ، وهو أنهم حريصون على تقدم علم الطب وابتكار الطرق المتطورة فى علاج المرضى سواء فى تقنية العمليات الجراحية المختلفة أو فى اكتشاف الأدوية الجديدة ، لكن ذلك غير ممكن إلا بالتجريب ، وسيكون بالتجريب هنا على الحيوانات والإنسان ، لا مانع من التجريب على الحيوان لكن تجريبنا على الإنسان قد يعرضه للآلام وقد نضحى بصحته أو بحياته . وهنا تنشأ مشكلة خلقية هى أننا فى جعلنا الإنسان موضوع تجريب اعتبرناه آله لاحياة فيها أو أن حياته رخيصة يمكن التضحية بها فى سبيل تقدم الطب . ويجد علماء الطب فى هذا الموقف حيرة ومأزقا : فمن جهة نحن حريصون على تقدم الطب ولن نتقدم إلا بالتجريب على الإنسان الحى ، لكن من جهة أخرى هذا التقدم والتجريب يعرض حياة بعض الناس للخطر ، هل نضحى بحياة بعض الناس فى سبيل تقدم علم الطب أم نضحى بتقدم الطب فى سبيل الحفاظ على قدسية حياة البشر . وبعبارة أخرى كيف نتقدم فى علم الطب مع احترام حياة الناس ؟ كان ينبغى أن نتناول هذا الموضوع حين نتناول أخلاقيات الطبيب أو أخلاقيات المهنة فى الفصل التالى ، لكن تبريرنا لتناوله فى مبحث فلسفة الطب أن أخلاقيات المهنة تندرج تحت فلسفة الطب كما سبقت الإشارة فى الصفحات الأولى من هذا الفصل ، كما أن هذا الموضوع يهتم أساسا بمنهج البحث فى علم الطب ، ومناقشة المسلمات التى يبدأ منها علم الطب ، والمسلمة هنا هى أن الانسان كائن يجب احترامه وتقديس حياته والمحافظة عليه ، لدرجة أننا مستعدون للتضحية بالتقدم فى الطب فى سبيل الحفاظ على الحياة الانسانية . قد نجعل شخصا ما حقل تجارب مثلما نفعل مع الجنود فى وقت الحرب أو مع رجال الشرطة والأمن أو مع رجال الإطفاء وبعض عمال المصانع ، لكن هذه استثناءات من القاعدة التى نسلم بها وهى إننا يجب ألا نضحى بشخص فى سبيل

أشخاص آخرين إلا إذا كان يوجد مبرر لذلك حياة الإنسان ليست سلعة تباع وتشترى وإنما هى قيمة خلقية مطلقة يجب الحفاظ عليها . من المقبول أن تقتل بقرة واحدة وأن تشرح جسمها لمنع إنتشار مرض فيها بين سائر البقر ، لكن لا يمكن تطبيق هذا العمل على الإنسان .

أمام هذه المشكلة والحيرة حاول بعض كبار علماء الطب المتفلسفين وضع معايير نقيس بها تقدم علم الطب والتجريب على الإنسان مع الحفاظ على كرامة الانسان واحترام حياته ، وقد جعلوها ثلاثة أنواع من المعايير ، أو معايير رتبّوها فى ثلاثة مراحل : المرحلة التى ندعو فيها الشخص موضوع التجريب إلى الاشتراك فى التجربة ، والمرحلة التى تقوم فيها علاقة بين الباحث وموضوع التجربة حين تبدأ التجربة ، والمرحلة التى تتم فيها العلاقة بينهما بعد انتهاء التجربة ، ونفصل فيما يلى معايير كل مرحلة .

معايير المرحلة الأولى :

(١) يجب أن يرفض الباحث أى تجربة منافية للأخلاق مثل التنبؤ بأن موضوع التجربة سوف يموت حتما أو يفقد أحد أعضائه أو أطرافه أو أى حالة عقلية .

(٢) يجب على الباحث أيضا ألا يرغم موضوع التجربة على قبول العمل تحت ضغط مثل إغرائه بالمال أو بشهرة وما إلى ذلك .

(٣) يجب على الباحث أن يصوغ التجربة صياغة علمية دقيقة .

(٤) يجب على الباحث أن يستبعد التجارب التى لا نستطيع التنبؤ بنتائجها أى يجب عليه أن يعرف ابتداء نسبة نجاح التجربة .

(٥) يجب ألا ينفرد باحث واحد بصياغة التجربة وإنما أن يشترك فريق من الباحثين فى صياغتها ويتفقون فيها جميعا .

معايير المرحلة الثانية وهى مرحلة العلاقة بين الباحث وموضوع التجربة فى بدء التجربة :

(١) لامانع من استخدام شخص ما موضوع تجربة فى سبيل مصلحة الناس الآخرين بشرط أن يكون متطوعا بالمعنى الدقيق أى بشرط أن يكون حراً مختاراً فى قبول هذا الدور ، وفى هذه الحالة يجب أن يعرف هذا الشخص هدف التجربة وأن تقال له كل المخاطر المحتملة . وله أن يقبل أو يرفض ، ويجب ألا يكون مضطرا بأى معنى للاضطرار مثل تهديد أو مكافأة .

(٢) يجب على الباحث أن يحافظ على كيان الشخص موضوع التجربة وكرامته وسلامته وحياته ، وكأن الباحث يسأل نفسه عما إذا كان يعد نفسه لقبول هذا الدور لو طلب منه ، فإذا كان جوابه بالسلب فالأخلاق تحتم عليه ألا يستخدم أى شخص كموضوع للتجريب .

(٣) يجب أن تتم هذه العملية فى العلانية وليس فى الخفاء وفى وضوح وصراحة بحيث لا تتم فى سجن أو فى مصحات المعوقين . وجوهر هذا المعيار أن يكون استخدام الأنسان كموضوع تجريب متفقا والقبول العام والرأى العام .

اما معايير المرحلة الثالثة التى تنطق بالعلاقة بين الباحث والشخص موضوع التجربة بعد أدائها فهى كما يلى:

(١) يجب على الباحث أن يتابع احتمال المخاطر لدى موضوع التجربة ، فمثلا يجب معالجة موضوع التجربة اذا اصيب بأذى ، ومكافاته وتعويضه ، وحينئذ يجب أن تكون الدولة هى المسئولة عن هذا العلاج .

(٢) اذا كان التجريب على أفراد الناس عملا إنسانيا فيجب أن يحظى الشخص بشكر الباحثين بعد انتهاء التجربة بوسائل عديدة مثل خطابات الشكر أو الاشادة به فى المجلات الدورية التى تسجل تقارير عن التجارب ، لكى يشعر هذا الشخص أنه أسهم مع الباحث فى تقدم علم الطب وأسهم فى خير الأنسانية(٤) .

(جـ)

نظريات فى تشخيص الطبيب للمرض

يبدو أن الاطباء حين يشخصون مرض المريض يوجههم فى العلاج احدى نظريات ثلاثة النظرية الاولى هى أن يعالج المريض حسب علمه ومهارته وخبرته متجاهلا ما قد يحسه المريض من آلام ، لايهم الطبيب ذلك الجانب الذاتى فى المريض وإنما يهمه فقط الانتباه إلى وصف الدواء الذى يراه شافـــيا للمرض أو أداء العملية الجراحية الضرورية للشفاء(٥) والنظرية الثانية تقول أنه لا يجب على الطبيب أن يحاول تخفيف الآلام على بالمريض فقط وانما يجب عليه أيضا – فى تشخيصه وعلاجه للمريض أن يضع فى اعتباره كل ما يحيط المريض من ظروف ، خصوصا فى حالات الامراض العصبية والعقلية مثل الفصام Schizophrenia (ازدواج الشخصية) والهذيان delusion والهلوسة hallucination نعم هذه الامراض من اختصاص طبيب الامراض العصبية والنفسية ، لكن قد يكون لهذه الاضطرابات العقلية والنفسية أسباب فيزيائية عضوية أى عجز فى وظائف الدماغ أو الجهاز العصبى ، وحين لا يكون لهذه الامراض أسباب عضوية فأن مجال علاجها هو الطب النفسى والعقلى . لكن كلما ازدادت معرفتنا الطبية كنا اكثر قدرة على العلاج ولذلك يمكن استخدام الطب العضوى والعلاج النفسى معاً . تقول هذه النظرية الثانية بعبارة اخرى أن التشخيص والعلاج يستلزم المعرفة الممكنة عن المريض فى اطار حياته الخاصة والبيئة التى يحياها ، وهنا يتعاون الطبيب العضوى والمعالج النفسى والاخصائى الاجتماعى معا(٦) اما النظرية الثالثة فأنها لا تتجاهل احساسات المرضى بالالام – كما ترى النظرية الاولى – وانما تهتم بها وتوصى بتخفيفها ، لكنها لا تهتم كثيرا بتشخيص المرض فى اطار البيئة الخارجية التى تحيط بالمريض ، وانما تهتم اهتماما أساسيا بطبيعة الجسم الحي الذى يعمل ككل أو أن كل الوظائف الحيوية تعمل معا ، وبذا لا تكون مهمة

الطبيب علاج العضو التالف او العـاجز فقط دائما أن تكون مهمتـه النـظرة الشاملة لكل ما يقوم به الجسم من وظائف ، بالإضافة الى أن الحالات النفسية من حزن أو قلق تؤثر فى الجسم كما أن للحالات الجسمية اثرها على حالات النفس . وخير من تحمس لهذه النظرية الثالثة من المعاصرين هو ليدرمان E.K. Leder mann احد كبار علماء الطب المتفلسفين وقبل أن نتوسع قليلا فى توضيح هذه النظرية الثالثة ، يمكن القول أن النظرية الاولى قاصرة لأن اغلب العمليات الجراحية تستلزم من فريق الاطباء القائمين على إجرائها تخدير المريض تخديراً جزئيا أو كليا حتى لا يحس المريض بالآلام ، كما هو الحال فى استئصال البروستاتا أو حصوات الكلى أو علاج امراض القلب ونحوذلك اضف الى ذلك أن تلك النظرية الاولى تعامل الجسم الأنسانى على أنه آله جامدة لاحياة فيها وهو موقف غير مقبول اما النظرية الثانية وأنها مقبولة لكنها قد تكون اتخذت موقفا مثاليا حين رأت أن العلاج يستلزم تصحيح كل الظروف النفسية والاجتماعية والبيئية للمريض . وننتقل الآن الى نظرية ليدرمان .

يسمى ليـدرمان نظريتـــه بالنظرية الكلية او التكاملية Holism ويقابلها بالنظرية الآلية أو الميكانيكية mechanism هيا نوضح أولا النظرية الآلية . ينظر الطبيب فى إطار هذه النطرية الى المريض على أنه جسم فقط ، وأن الجسم مركب من اجزاء أو اعضـاء وأنسجة وشرايين ، وأن لكل جزء وظيفته المحددة مستقلة عن وظائف الأجزاء الأخرى . ما على الطبيب الا الانتباه إلى العضو التالف أو العاجز ويفكر فى سبب عجزه أو ضعفه ثم يعالجه حسب علمه وخبرته ، كما لوكان هذا الجزء منعزلا عن باقى أجزاء الجسم . افرض أننا أمام من يشكو ارتفاع ضغط الدم ، فأن الطبيب يعرف أن هذا المرض يعتمد على درجة عالية من التوتر فى جدران الشرايين والكمية الكبيرة المتدفقة من الدم . وسوف يكون علاج هذا التوتر تقليل كمية الدم المتدفقة بادوية يعرفها . لكن هذه النظرية الآلية تتجاهل ظروف الجسم ككل ، فقد يحدث أن يكون لدواء ما آثار جانبية ضارة لدى مريض ، وقد يحدث ارتفاع ضغط الدم لسبب عارض مثل حالة خوف أو قلق فى ظروف خاصة بمريض آخر ، وحينئذ يزول الضغط بزاول تلك الحالات النفسية دون علاج عضوى تؤكد مثل هذه الحالات قيمة النظرية الاخوى التكاملية التى يمكن تلخيصها بالقول إن الجسم الإنسانى يعمل ككل أو أن كل الوظائف الحيوية تعمل معا ، وأن الحالات العقلية والنفسية تؤثر فى اعضاء الجسم ، كما أن اختلال الوظائف العضوية الجسمية تساعد على ظهور حالات نفسية .

وتوجد امثلة كثيرة تؤيد تلك النظرية الآلية . وأوضح مثل عليها هو علم التغذية . يمكننا تصور الجسم آله بيولوجية ، والغذاء يمد الجسم بالطاقة لتعمل الآلة ، نعتبر العضلات آلات ميكانيكية أو كيماوية . حين تنقبض عضـلة تنطـلق طاقة كيماوية وتتحول الى حرارة ثم إلى شغل آلى . وتقاس طاقة الطعام بوحدات السعر أو الكالورات ، والكربوهدرات والدهون والبروتينات هى للجسم بمثابة النار التى تولد حرارة للآله . ويؤيد تلك النظرية الآلية ايضاً عمليات أخرى كثيرة مثل تأثير العصارات الهاضمة على الطعام وهى من طبيعة كيماوية ، والطعام يولد طاقة ، وحين تتم عملية الهضم وتتحول مكونا الطعام من بروتينات ودهون وكربوهدرات ويتم امتصاصها تأخذ كل خليه حاجتها من الغذاء لتحقق النمو أو إعادة تكوين تركيب الخلايا .

اما النظرية التكاملية (أو الهولزم) فلا تنظر الى الجسم الإنسانى هذه النظرة رغم أنها تقبل عمليات آلية كثيرة فى الجسم . لا تنظر النظرية التكاملية الى جسم الإنسان على أنه آلة ولا حتى آلة معقدة . بين اجزاء الالة علاقات خارجية ، ولكل جزء وظيفته المستقلة ، فاذا فسد جزء أو تعطل فيمكن استبداله بجزء آخر جديد يؤدى وظيفته أداء كاملا . اما الجسم الإنسانى أو الجسم الحى فليس كذلك ، ذلك لأن بين اعضائه علاقات داخلية بمعنى أنه على الرغم من أن لكل عضو وظيفته الخاصة به وأن الاداء السليم لوظيفة عضو ما يؤدى إلى أداء سليم لاعضاء أخرى كثيرة فى الجسم ، كما أن العجز أو الضعف الذى يصيب عضوا ما قد يؤدى إلى ضعف فى أداء أعضاء أخرى لوظائفها . أن الجسم يعمل ككل وإن اعضاءه مرتبطة بعضها ببعض ارتباطا غائيا . خذ ظاهرة التنفس مثالا . التنفس تحكمه منبهات كيماوية عن طريق كميات من الاوكسجين وثانى اكسيد الكربون فى الدم ، لكن يتحكم فى التنفس أيضاً منبهات عصبية تنشأ عن العصب التائه Vagus nerve ، وهذان النوعان من المنبهات متكاملان مرتبطان داخليا لأن العصب التائه ينظم عمق التنفس ، ولذا يتعاون عمل العصب التائه مع المنبهات الكيماوية . وهذه جميعا تجعل التنفس معاونا لكل أنشطة الجسم نلاحظ ايضاً أن مركز التنفس فى الدماغ يحافظ على ثبات تركيب الدم فى الشرايين . زد على ذلك أن التنفس يتأثر بالحالات النفسية اذ يهدأ التنفس فى حالات الرضا والارتياح ويضطرب فى حالات الخوف والغضب والقلق والحزن . هذا هو معنى آخر للتكامل بين وظائف أعضاء الجسم كله . الإنسان أذن ليس آله جامدة مكونة من أجزاء منفصلة ولكل جزء وظيفة مستقلة عن وظائف الأجزاء الأخرى . وإنما الجسم كيان عضوى تعمل كل أجزائه بحيث تحقق هدفا واحدا مشتركا هو استمرار الحياة وتكاتف وظائف كل الأجزاء خذ مثالا آخر للوظيفة التكاملية لجسم الإنسان هو التمرينات العضلية ليست هذه التمرينات مجرد عملية لتقوية العضلات وإنما تؤثر أيضاً على الدورة الدموية والتنفس وإفراز الهورمونات التى تنبه العمليات الجسمية ، كما تحقق حالات نفسية كثيرة مثل إرادة الفوز التى تتغلب على المعوقات البدنية . يكتشف علم الإحياء أيضاً أن فى الدماغ مركزا لتنظيم الشهية للطعام ومن ثم يتحكم فى كمية الغذاء المطلوبة . تؤكد هذه الأمثلة وغيرها أن كل أعضاء الجسم وكل الوظائف الحيوية تعمل معا للمحافظة على البقاء واستمرار الحياة والتجديد المستمر للمادة التى تحتاجها كل خلية حية(٧) .

هوامش :

(١) انظر المقالات الآتية :

Tristram Englehardt, From **Ph;losophy and Medicine to Ph;losophy of Medicine .**

Edmand Pelligrino, **Towards A Definition.**

Lawrence Mc Coullough, **Merhodoloical Concerns in Bioethics** .

وهي منشورة في المجلة الآتية : **The Journal of Medicinc and Philaaphy**, 1981 Reidel Publishing Co. Dordrecht, Hollend and Boston.

(٢) D. Seedhouse, **The Need for a philosophy of health**,

وهو بحث منشور في كتاب D. Lamb and F. Davies (ed.), **Expborations in Medicine** , Avebury, Brook field, U.S.A, 1987

(٣) L. Wittgenstein, **Trackatus Lagico- philosophicus**, 4.112, Routledge and kegan Poul, London, 1922.

(٤) انظر بحث أحد كبار علماء الطب المتفلسفين :

Charles Doughetry : **Criter ia for morally acceptable research with human subjects " included in Exploration in Medicine**, edited isy David Lanb and Teifion Davies, Avebury, Brookfield, U.S.A. 1984.

(٥) David Braine and Harry Lesson. (editors), Ethics, **Technology and Medicine**, Avebury, Brook field U.S.A. 1988. Intnod.

(٦) انظر مقال Lessbr "**Technology and Medicine**.

وهو ضمن كتاب David Braive and Harry Lesser (ed.), Ethics, **Technology and Medicine**, PP 46-53, Avebury, Aldershat Brook field. U.S.A. 1986.

(٧) E.K. Ledermam "**Mechanism and Aolism in physical Medicine**", in D. Lamb and Davies, (editors), **Explorations in Medicine** PP. 39 - 47 Avebury, Brook field U.S.A. 1987.

مصر القديمة ونشأة الطب

د . أحمد محمود صبحى

تمهيد :

كان لأستاذنا الراحل أسهام مشهود فى مجال تاريخ العلوم عند العرب ، يشهد على ذلك كتابه ، فى تراثنا العربى الإسلامى ، والذى يعد من أحسن ماكتب لبيان انجازات العرب فى شتى العلوم وكذلك بعض الفصول فى كتاب : العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى ، وأيضا: الحضارة الإسلامية والحضارة العربية .

ولما كان الطب من أبرز ما أفصح أستاذنا عن بيان الدور العربى الإسلامى فيه ، فقد وقع عليه اختيارى للكتابة فيه مشاركة فى تخليد ذكراه العطرة .

إن معظم من كتبوا فى هذا الميدان إنما كانوا يهدفون إلى بيان أن الدور العربى الإسلامى لم يكن بأى حال مجرد امتداد للفكر اليونانى على نحو مازعم بعض المستشرقين وإنما هو أسهام جد أصيل ، وسواء صحت تلك المقولة أو تلك ، فإن هناك سؤالا سابقا ينبغى الإجابة عليه ، ألا وهو : ومن أين أستقى الطب اليونانى مصادره حتى بلغ به مابلغ من اكتمال فى مرحلة مبكرة نسبيا من تاريخ الحضارة الإغريقية وهى عصر أبقراط (ت ٣٧٧ ق.م) ؟ الجواب : إنه الطب المصرى القديم وهذا هو موضوع هذه المقالة .

١ - فى خطا دعوى رد نشأة العلوم كلها إلى اليونان[١] :

يشير كثير من كتاب الغرب إلى الحضارة الإغريقية كما لو كانت حدثا فريدا تتضاءل إلى جانبه ما قدمته كل حضارات الشرق القديم ، يقول كيتو : بينما كانت مدنيات الشرق السابقة على مدنية الإغريق ذات كفاية

بالغة فى الأمور العملية فإنها كانت جدباء من الناحية الفعلية ، لقد مارس ملايين الناس الحياة وخبروها قبل الإغريق فماذا فعلوا بها ؟ لاشئ ، لقد ماتت خبرة كل جيل بانتهائه . إن الإغريق هم الذين ابتكروا الأدب . وأوصلوه إلى حد الكمال ، إن شعر الملاحم والتاريخ والمسرحية والفلسفة بكل فروعها والاقتصاد والرياضيات وكثير من العلوم الطبيعية كلها تبدأ بالإغريق[٢] .

ويقول براتراندرسل : فى كل التاريخ ليس هناك شئ أكثر أثارة للدهشة - بل مالم يكن فى الحساب - كالظهور المفاجئ للحضارة فى بلاد اليونان ، أن كثيرا من مقومات الحضارة كان قائما منذ آلاف السنين فى مصر وفى بلاد ما بين النهرين ، ولكن عناصر ظلت تنقص هذه الحضارات إلى أن زودها بها الإغريق . إن ما ابتكروه فى المجال العقلى شئ فريد ، لقد ابتكروا الرياضيات والعلم والفلسفة ، وهم أول من كتب التاريخ . وحتى العصر الحديث مازال هناك من يتحدث عن العبقرية اليونانية كما لو كانت معجزة[٣] .

هذه نماذج للمبالغة فى اعلاء شأن الحضارة الإغريقية على حساب سائر حضارات الشرق القديم ، لست بصدد تفنيدها ، ولكنى أكتفى بذكر حقيقتين :

الأول : إن الحضارة الإغريقية - وقد نشأت متأخرة عن حضارات الشرق جميعها - قد أفادت منها ، بل أن الحضارة الإغريقية ظلت طوال تاريخها تستمد من الحضارات المجاورة عناصر تراثها بفضل رحلات كبار مفكريها وبخاصة إلى مصر - فضلا عن رحلات الأجانب اليهم ، يقول هيجل : إن الأصول الأولى للحضارة الإغريقية كانت مرتبطة بقدوم الأجانب إليها ، وكان الإغريق يشعروت تجاههم بشئ من الامتنان[٤] .

الثانية : إن كتاب الغرب هم الذين حملوا الإغريق هذا الاستعلاء ، ولم يكونوا هم كذلك[٥] بل كانوا متفاعلين مع فكر الآخرين إلى حد أن تقبلوا ديانات غيرهم ، وقدموا القرابين إلى الآلهة المجهولة - أى آلهة الشعوب الأخرى ، فضلا عن الدعوة إلى الأخوة الإنسانية فى بعض مذاهبهم بدءا بالفيثاغورية وإنتهاء بالرواقية .

أريد أن أخلص من ذلك إلى أن أى حديث عن نشأة الطب - موضوع دراستنادون ذكر لأصوله المصرية القديمة أنما يعد حديثا مبتورا مجتثا تعوزه البذور أو الجذور .

٢ - الطب : النشأة والانطلاق .. من مصر القديمة :

ظاهرتان قديمتان قدم الإنسان : الدين والطب ، أثارت القوى الطبيعية مخاوفه فاستعان على اتقاء شرورها بآلهة تخيلها ، وأشفق على نفسه من المرض وأفزعته آلام المصابين من أهله وعشيرته ففزع إلى التطبيب ، نشأ الطب أذن مع صدور أول «آهه» من متأوه تعبيرا عن ألم من مرض ألم به أو من جرح أصابه ، ذلك أن حاجة الإنسان إلى الشفاء لا تقل عن حاجته إلى الغذاء[٦] .

غير أن التطبيب آنذاك قد اتخذ طابع السحر ، فكما أن جهله بأسباب الظواهر الطبيعية قد دفعه إلى أعتناق أديان بدائية وإلى الاستعانة بالآلهة ، كذلك جهله بأسباب المرض قد أدى به إلى اعتناق السحر والاستعانة بالسحرة .

غير أن النشأة الحقة للطب أنما تبدأ منذ أن تحرر من تأثير السحر وسلطان السحرة ، وقد تهيأت لمصر القديمة من المقومات ما جعل الطب ينشأ فيها دون غيرها من الحضارات المجاورة .

(أ) المقومات :

١ – ابتكار الكتابة : إنه يتعذر قيام علم فى مرحلة سابقة على التدوين ، ذلك أنه لابد من تسجيل المعارف المكتسبة حتى يتاح للأجيال المتعاقبة أن تتوارثها فتغدو بذلك تراثا ، يقول بول غاليونجى : تمت المقدرة الطبية فى حضارة مصر القديمة بفضل أبتكار الكتابة(٧) ، واكتشاف ورق البردى عامل مكمل لابتكار الكتابة من أجل نشأة العلم ، ذلك أنه تتعذر هذه النشأة فى مرحلة النقش على الحجر ، هذا وقد كان ورق البردى وفيرا سهل الإنتاج رخيص الثمن .

واكتملت مقومات الكتابة اللازمة لنشأة العلم بصناعة القلم من نبات السمار ومعرفة المداد – الأحمر والأسود(٨) .

وتتضح أهمية الكتابة بصدد نشأة الطب فى مظهرين :

الأول : الوصفات الطبية : حيث كان مسجلا فيها تشخيص المرض والعلاج اللازم ، يقول هاريز : إن كتابة الوصفات الطبية مهمة أساسية ندين بها إلى الحضارة المصرية بل إن كتابة البدائل فى العقاقير كان معروفا منذ المملكة القديمة وكان يسجل مدى كفاءة فاعلية كل دواء فى العلاج(٩) .

الثانى : مجموعة اللوائح الطبية : يرجع الأثريون أن النسخ الأصلية لبعض البرديات الطبية ترجع إلى القرن الثلاثين قبل الميلاد ، فيرى بريستد أن بردية أدوين سيمث ربما ترجع إلى أمحوتب وزير الملك زوسر فى الأسرة الثالثة(١٠) .

غير أن المؤرخ « مانتو » قد ذهب إلى أبعد من ذلك فذكر أن أثوذيس Athothis الملك الثانى من الأسرة الأولى قد مارس الطب وقد كانت له مؤلفات فى التشريح ظلت متداولة حتى القرن الثالث قبل الميلاد ، وأن شهرة مصر فى الطب إنما ترجع إلى وجود لوائح مكتوبة مدون فيها أساليب العلاج(١١) .

وذهب هوميروس إلى أن شهرة مصر فى الطب إنما ترجع إلى عاملين :

الأول : أطباء مهرة .

والثانى : مجموعة طبية مسجل فيها طرق العلاج أو الوصفات الطبية(١٢) .

هكذا تسقط دعوى القائلين بأن خبرة كل جيل قد أنتهت بموته أو أن المعارف فى الحضارات الشرقية القديمة لم ترق إلى مستوى العلم لأنها لم تتجاوز الدواعى العملية التى تتطلب مصالح الناس .

٢ - دور السلطة المركزية :

وانما انفردت مصر بالسبق فى مجال الطب للدور الذى قامت به الدولة ، ومعلوم أن مصر من أوائل الحضارات التى قامت فيها سلطة مركزية .

لقد مارس الطب بعض الفراعنة ، منذ الأسرة الأولى ، كما كان بعض الملوك يحملون ألقابا طبية ، هذا وقد كان فراعنة مصر يوفدون كبار أطبائهم بناء على طلب ملوك وأمراء الدول المجاورة وذلك توطيدا للعلاقات السياسية .

هذا وقد كانت هناك معاهد للطب ملحقة بالمعابد ، وكان طلبة الطب يختارون من بين أبناء الأسر الراقية ، وقد أراد دارا الأول فى عام ٥٢٥ ق . م تجديد هذا التقليد ، فأوفد كاهنا مصريا كان يعمل فى بلاطه لإنشاء « بيت الحياة[١٣] » ولاختيار طلبته ولتزويده بكل ما يقتضيه العلاج[١٤] .

بل أن الدولة القديمة قد أرست للطب تقاليده فى العلاج وحددت أتعاب الأطباء ، ومنحتهم أمتيازات كالإعفاء من الضرائب ، فلقد كانت مهنة الطب – على حد تعبير بول غاليونجى – إنسانية خالصة ، فلم تكن مقصورة على حكام البلاد وساساتها وإنما كانت كذلك لصالح أفراد الشعب[١٥] .

وربما ترد هذه النزعة الإنسانية إلى أن الدولة التى تكلف عشرات الألوف من رعاياها فى بناء الأهرامات لابد أن يقع على عاتقها مايلحق بهؤلاء من إصابات العمل ، تماما كمسئولية أى قوات مسلحة عن الرعاية الطبية لأفرادها ، كذلك المنشآت الضخمة وأعمال المحاجر والمناجم كانت الدولة تخصص أطباء للعاملين فيها ، يقول المؤرخ ديودور : إن كثيرا من المصريين كانوا يعالجون مجانا[١٦] .

يدلنا على ذلك أن بعض حالات بردية أدوين سميث الجراحية كانت متعلقة بإصابات وكسور فى الجمجمة وفقرات العنق – وكلها لرجال – مما يدل على أنها نتيجة سقوط من أماكن مرتفعة[١٧] .

يقول بريستد : كان علاج الكسور ناجحا فقد فحص الدكتور ايوت سميث مائة جثة مصابة بكسور ومعالجة بجبائر فلم يجد أعراض تقيح إلا فى واحدة منها ، لقد عرفوا تقريب طرفى الجرح الغائر بالجبس اللاصق ، وكانت الجبائر تشكل بشكل الأعضاء كما عرفوا حياكة الجروح الخطيرة لأول مرة فى التاريخ .

هكذا كان لكل من رعاية الدولة وبناء الأهرامات أثره فى تقدم علم الطب بعامة والجراحة بخاصة.

٣ - الجراحة : أكثر فروع الطب تقدما :

كلما كانت أسباب المرض أكثر غموضا وخفاء كان ذلك أدعى بالمريض إلى أن يلجا إلى السحر والغيبيات ممثلة فى الرقى والتمائم ، ومن ثم كانت الأمراض النفسية والعصبية – ربما إلى يوم الناس هذا – أكثر الأمراض التى لم تتحرر بعد من تأثير السحر وسلطان الخرافة .

وعلى العكس فإن العلل التى تفصح عن عللها وأسبابها لاتحوج المريض إلى ساحر ولاتلجئه إلى خرافة ، ومن ثم كانت الجراحة ثم الرمد ومتاعب الحمل والولادة وكذلك أمراض الأسنان أول الأمراض التى نأت عن الغيبيات وتحررت من السحر .

فمن بين ٤٨ حالة مدون علاجها فى بردية أدوين سميث الجراحية لم يلجا مؤلفها الطبيب – ولعله أمحوتب – إلى السحر الا فى حالة واحدة ، ولقد رتبت الحالات فى البردية فبدأ بحالات أصابة الجمجمة ثم

الوجه والفك ثم العنق وأنتهى بكسور الحوض والفخذين ، وهو نفس النهج الذى مازالت تتبعه كتب التشريح إلى اليوم ، وقسم إصابات الجمجمة إلى كسر بسيط وكسر مضاعف وكسر مضاعف متفتت ، وكان مؤلفها يتتبع أثر الإصابة على وظائف الأعضاء ، وهل هى مقصورة على الأنسجة الرخوة أم وصلت إلى العظم ، ثم هو يبدأ كل حالة بالفحص القائم على الرؤية ، وعلى طلب أداء المريض لحركات محددة ثم على قياس النبض ويختتم تقريره عن كل حالة تحت أحدى أحكام ثلاثة : يمكن علاجه – غير مؤكد ولكنى ساحاول – حالة سيئة ولايمكن علاجها . لاغرو اذن أن يصف بريستد بردية أدوين سميث بأنها أقدم بحث أو أعرق مستند علمى فى التاريخ ، وفى تعبير آخر يقول : تكشف البردية عن أقدم عقل علمى أمكن معرفته بين النصوص الباقية منذ القدم[١٨] .

وتدل بعض الحالات على أن مؤلفها الجراح كان مرافقا لجنود فى معركة حربية ، بينما تدل حالات أخرى على إصابات مدنية هوى فيها المصاب من مرتفع مما كشف – كما سبقت الإشارة – عن دور بناء الأهرامات فى تقديم علم الجراحة .

أعراض الحمل والولادة بدورها بينة لا مدخل فيها للاعتقاد بأثر الأرواح ، وإنما تعرف بأعراض فيسولوجيه ومن ثم اكتشفها الطبيب القديم من مظهر كل من العينين والثديين فضلا عن فحص البول[١٩] .

وكان طب الأسنان بدوره متقدما ، ذلك أن أمراض الأسنان أنما تكثر فى الحضارات المترفة بينما تقل فى المجتمعات البدوية التى تقتات على شظف العيش ، هذا وتشير أحدى البرديات عن إجراء عملية جراحية للتخلص من الصديد فى خراج أسفل ضرس طاحن[٢٠] وأخرى بحشو ضرس وثالثة بتثبيت سنتين معا بربطهما بسلك ذهبى وهو أول ماعرف من عمليات الجراحة التعويضية فى التاريخ[٢١] .

وكل من الرمد الصديدى والحبيبى منتشر فى ريف مصر ، وأسبابه ظاهرة إذ ينقله الذباب الأمر الذى أشارت بعض الوصفات إلى مكافحته من جهة وعلاج أمراض العيون من جهة أخرى .

بل أنهم توصلوا إلى اكتشاف أثر بعض الأمراض الباطنية – لعله السكر – على العينين كما تشير أحدى الوصفات إلى علاج العشى – أى العمى الليلى – وذلك بان يأكل المريض كبد ثور[٢٢] كما عرفوا مرض تجمع الماء فى العين « كتاركت » بل أن الاسم الطبى له يرد إلى التسمية المصرية القديمة[٢٣] .

هكذا تحرر علاج كثير من الأمراض من تأثير السحر والخرافة ، وهكذا أرست مصر أسس الطب الشعبى الذى ظل سائدا آلاف السنين فى كل أنحاء الشرقيين الأدنى والأوسط .

أما الجراحة فقد بلغت من التقدم شأوا بعيدا لما سبق أن ذكرناه من مقومات فضلا عما تقتضيه الجراحة من معرفة بالتشريح ومايلزم عن الأخير من تقدم علم وظائف الأعضاء وذلك كله بفضل التحنيط .

٤ - دور التحنيط فى تقديم علمى الجراحة والتشريح :

انفرد قدماء المصريين بتحنيط الجثث حتى يتسنى للروح أن تعود إلى جسدها يوم البعث أيمانا منهم بالخلود، وتأسيا بالإله أوزوريس الذى كتب له الخلود بفضل تحنيط الاله انوبيس له.

ومع أن التحنيط عملية دينية بحته كانت تمارسها طائفة غير الأطباء فإنها أطلعت المصرى القديم على الأعضاء الداخلية لأجهزة جسم كل من الإنسان والحيوان ، وإذا كانت فكرة التحنيط تقوم على أساس تجفيف الجثة وتخليصها تماماً من المياه حتى لا تتحلل أو تتعفن فقد انعكس ذلك على الجراحة فى تطهير الجروح من الصديد والتقيحات .

ويشبه التحنيـط فى كثير من مراحلـة عملية التشـريح من فتح البطـن مع المحـافظـة على الأحشـاء الداخلية دون تهتك وبخـاصة القلب الذى لابد أن يبقـى سليمـا داخـل الجسد ، ثم حياكة الجلد وأستخدام المطهـرات والأربطـة أو اللفـائف المشبعه بمـواد حافظة ومن ثم وصف عـالم الآثار بريستد المحنط بأنه أمهر مضمد في التاريخ[٢٤] .

وكان جراح العظام يستخدم جبائر التحنيط المقواه فى معالجة بعض الكسور . إنه ماكان يمكن للجراح المؤلف لبردية أدوين سميث أن يلم بالمعارف التشريحية والوظيفية الواردة فى البردية مالم يكن قد سبق له الاشتراك فى عملية تحنيط[٢٥] .

وأنه لأول مرة فى التاريخ تسجل كلمة « مخ » مع وصف له وللغشاء السحائى حوله فضلا عن معرفة أثر بعض مراكزه في حركات الأطراف ، وهو مالم يرد ذكره في الطب الإغريقى ألا بعد أكثر من ألفى عام[٢٦] .

هكذا تكاتفت جميع المقومات لتجعل من مصر رائدة الطب فى العالم القديم .

(ب) المظاهر :

ولكن ماعسى أن تكون مظاهر هذا التقدم ؟ وماهى أهم معالمه ؟ أن المرجع فى ذلك هو ماتقدمه البرديات الطبية :[٢٧]

١ - نشأة العلاج الشعبى :

إن نقطة البدء فى نشأة طب الخبرة المنظمة الذى ساد العالم حتى القرن التاسع عشر انما ترجع إلى هذه البرديات ، حقيقه أن بعضها لم يخل من وصفات تستند إلى الرقى والتمائم ، غـير أنه ينبـغى أن يفهـم الدور الذى كانت تؤديه هذه التمائم والرقى فى استنفار الطاقة الحيوية للمريض ورفع روحه المعنوية ، وأن ذلك كما تبينه سيجريست ومؤرخ الطب له أثره البالغ فى الشفاء[٢٨] وأنه ينبغى التمييز بين رد المرض إلى قوى شريرة – وهذا هو السحر – وبين الاستعانة بأساليب روحية من أجل إنزال السكينة على نفس المريض ، ومن ثم فقد أحسن الدكتور / حسن كمال فى رده على جيمس بريستد بصدد الرقى المتعلقة بالحرق والتى وصفها الأخير بأنها خرافات لاقيمة لها ، فكان الرد أن الخطر الأكبر فى الحرق يتمثل فى الصدمه العصبية التى قد تودى بالمصاب دون أن يودى به الحرق نفسه ، ومن ثم فان الغرض هو طمأنه المصاب ، إنه من الخطا القول إن الطب قد تحرر من السحر أو الخرافة بفضل أبقراط لأنه رد الصرع إلى أسباب فسيولوجية ونفى عنه أن يكون مرضا مقدسا كما كـان شـائعا ، ذلك أن الأمـراض العصبية والنفسية لغموض أسبابها كانت آخر الأمراض تحررا من سلطـان

السحر وتأثير الخرافة ، بل إنه حتى يوم الناس هذا مازال كثير من الناس خاضعين لتأثيره ، أما علاج سائر الأمراض فقد تحرر من سلطان السحر بفضل أطباء مصر القديمة فضلا عن أن التعاويذ والتمائم لم ترد فى معظم البرديات ألا لماما .

ومن ناحية أخرى فإنه من الخطأ الظن أن طب الخبرة المنظمة كان مستندا إلى المحاولة الخطأ وألا لهلك المريض قبل اكتشاف العلاج الناجح له ، حقيقة أنه لا يمكن الادعاء أن الأطباء كانوا عارفين بخصائص الأعشاب أو العقاقير النباتيه والحيوانية المستخدمة فى العلاج حيث لا يتاتى ذلك ألا بقيام علمى الكيمياء والبيولوجيا (الحيوان والنبات) وبتحليل المواد للتعرف على خصائصها ، فحينما يرد وصف أكل الكبده لمريض بالعشى[٢٩] فإن ذلك لا يعنى أن الطبيب كان عارفا بحاجة مريضه إلى الفيتامينات ، وحينما يرد وصف فتات الخبز العفن لعلاج السجحات والرضوض والألتهاب الجلدى[٣٠] فذلك لا يعنى معرفه بأثر المضادات الحيوية.

إنه إذا كان الحيوان يلتمس علاج نفسه بالغريزة ، فيقبل القط المصاب بتلبك معدى على أكل ورق النعناع ، وحينما تتقاتل اللقالق فإنها تضع على جراحها « صعترا »[٣١] بريا[٣٢] ، فأولى أن يتعرف الإنسان على أدويته بالفراسة ، هكذا عرف الإنسان فوائد العقاقير النباتية والحيوانية قبل أن يعلم خواصها أو مكوناتها[٣٣] .

٢ - العقاقير :

ذهب هاريز إلى أن من أهم ملامح الطب المصرى ثراء « الفارماكوبيا » (المجموعة الصيدلانية) ، وتشتمل البرديات الطبية على أبكر تسجيل لاستعمالات العقاقير ، وأنها أنتقلت بعد ذلك إلى النصوص العبرية والسريانية والفارسية والعربيه ، بل أهم من ذلك إلى مؤلفات الكتاب اليونانيين أو الكلاسيك من أمثال ثيوقراسطس وبلينى وديوسقوريدس وجالينوس ، بل أنها كذلك فى المجموعة الأبقراطيه ، ثم بعد ذلك فى الدولة البيزنطيه ، فلقد كانت هذه البرديات وبخاصة بردية ايبرس مصدرا للأطباء حتى العصور الوسطى ، إنها أرست تقاليد العلاج الشعبى بصدد كثير من التوابل ومواد العطاره ، إن الشهرة التى اكتسبها - على سبيل المثال - كل من زيت الخروع وعسل النحل أنما ترد إلى الطب المصرى القديم ، حتى الوصفات المقززة - كابتلاع الطفل لفأر مسلوخ مقلى لعلاج السعال الديكى - كحل أخير - ، والذى ظل الاعتقاد به سائدا فى العلاج الشعبى طوال العصور الوسطى وحتى عصر قريب سواء فى الشرق أو فى الغرب أنما نجد أصله فى البرديات الطبية[٣٤] .

والعقاقير إما من مصدر نباتى أو حيوانى أو معدنى ، والنباتى منها يشمل العطارة والعلافة والخضروات والفاكهة والحيوانى منه ما هو برى ومنه ما هو بحرى[٣٥] .

وأشهر ما تعرف به مصر القديمة البردى الذى منه صنعوا الورق والخوص والحصير ، كما صنعوا منه ضمادات الحريق .

أما مواد العطارة فمن أهمها الأينسون « الينسون » وهو منبه معدى عطرى مخرج للأرياح نافع لانتفاخ الأمعاء كما استخدموه علاجا لغسيل الفم .

وأما الخروع فإن زيته يستخدم مسهلا يناسب الأطفال ، وطاردا للعفونه ، ودهانا للقروح وأما مسحوق قشور ثمره فإن منقوعه يستخدم دهانا ضد الصداع ، وإن أضيف إليه الشحم أستخدم دهانا ضد القراع .

أم السعتر فقد وصفوه لطرد الفضلات وضد البلهارسيا والدودة الشريطية والنزلة المعدية يتعاطى بالفم وبحقنه شرجيه .

واستخدموا عصير « الصبر » كملين ومسهل وفى عسر الطمث واحتباس الصفراء كما استخلصوا منه مسحوقا لتطهير الجروح .

والقرفه من التوابل التى أستوردت زمن حتشبسوت من بلاد بنت (الصومال) وهى منبه عطرى للرياح مضاد للتشنج قابض للاسهال مطهر للامعاء مبرد لالتهابات الشرج .

وقد وصفوا الكسبرة لسقوط الرحم ولعلاج الأمعاء وللبول الدموى ، ويبدو أن كان لها أهمية خاصة إذ عثر على سلتين لحبوب الكسبرة فى مقبرة توت عنخ آمون وسرتين من حبها فى مقبرة مصرية قديمة معروض بعضها بمتحف ليدن بهولندا .

وعرف المصريون القدامى خواص الكمون فاستخدموه مسهلا مسكنا لآلام المعده وضد القيء وكل من الربو والسعال ومنه صنعوا مرهما ضد الروماتزم والحروق ولبخه ضد كل من الخراج والجرب[٣٦] .

وبعد « الخروج » إلى سيناء اشتاق بنو اسرائيل إلى مافى مصر من بقول وقثاء وثوم وعدس وبصل ، قال تعالى : « وإذ قلتم ياموسى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها ....»[٣٧] .

ومن أهم ماشتهرت به مصر من البقول الفول ، وإلى جانب كونه غذاء فمن أزهاره صنعوا منقوعا يتعاطى شرابا فى البول السكرى ومن مسحوقه ضمادا مسكنا لآلام الركبة وضمن لبخه للخراريج وللغدد المتقيحة .

ومن البقول الباسلاء وإلى جانب كونها من أفضل الخضروات فإنها قد دخلت فى تركيب المراهم ضمن دهان للشلل وضماد للركبة المتيبسة ومسكن للآلام وفى علاج الذبحة الصدرية والتهاب الزائدة الدودية وضمن حقنه مهبليه لوقف النزيف .

واشتاق بنو أسرائيل كذلك إلى ما أشتهرت به مصر من توم وبصل ، أما الثوم فهو ترياق الفقراء : منبه معدى خافض للحرارة مطهر فى النزلات المعوية منفث فى السعال الديكى والربو دهان لتدليك المقعدين ، قطرة للأذن ، علاج موضعى ضد لدغ الحشرات وتهيج الجلد والجرب ثم هـــو بعد ذلك مانع لخـروج الثعبان من جحـره ، لا عجب إذن أن يذكره هيرودوت ضمن الطعام الذى كان يقدم مع البصل لعمال بناء الهرم الأكبر .

وأما البصل فهو منفث فى النزلات الشعبية والسعال الديكى والربو مسكن للصرع مقو للقلب ، مدر للبول ، مانع لخروج الثعبان ، مبيد للفيران ، وضمن لبخه للخراج والجرب .

أما القثاء – وكذلك الخيار – فإلى جانب كونهما طعاما فقد وصفا علاجا للقلب وللحمى والشلل النصفى ولالتهاب الشرج .

وفى بعض التفاسير أن الفوم إنما يعنى القمح ، وإلى جانب أن من دقيقه الخبز فقد استخدموا منقوعه فى الخل لعلاج الروماتزم والأورام والالتهابات ، ومن حبه المحمص – وهو الفريك – استعملوا مسحوقه فى القروح ، كما استخدم دقيق القمح فى لبخه موضعيه لآلام الركبة واستخدم فى السيلان البولى والنزلة المعدية ، أما النخالة أو الردة فقد استعملت ضد التهاب اللسان ولتليين تيبس الأعضاء .

ومع القمح يذكر الشعير ومنه صنعوا الجعة أو البوظة مشروب قدماء المصريين وهى مدرة للبول ، وقد صنعوا من مسحوق الشعير مرهما أو لبخه ضد الاكزيما والتقيحات ومن أشهر الخضروات ذات الطابع المصرى الفجل والكرات والكرفس ، أما الفجل فهو مدر للبول مفرز للبن ، تعتصر بذوره فيخرج منها عصير نافع ضد حصوة الصفراء وقد وجد رسم له على معبد الكرنك عثر على فجلتين فى إحدى مقابر كاهون ، هذا وقد ذكر هيرودوت أن عمال الهرم الأكبر كانوا يأكلون الفجل ، وأما الكرات فقد وصفوه كمبرد للأوعية وضمن لبخه لعلاج عضه الإنسان وأما الكرفس فلعلاج سقوط الرحم ولمنع سلس البول ولتقوية اللثه ولالتهاب اللسان وضد كل من الربو والحروق والعقم وضعف السمع وحقنه لالتهاب المهبل .

وفى كل حضارة وفى كل دين شجرة لها وضع متميز ربما يصل إلى درجة التقديس ، فكانت النخلة فى الحضارة العربية قبل الأسلام وبعده[٣٨] ، وقد ورد رسم النخيل بعدة مقابر مصربة ومه صنعوا أعمدة المعابد ومن البلح صنعوا مسكرا (عرق البلح) واستخدموه مدرا للبول وفى أمراض المثانة والمعدة والأمعاء .

أما الشجرة التى حظيت بوضع متميز فى الحضارة المصرية القديمة لأنها تعبر عن طابعها فضلا عن كثرتها فـى الريف المصـرى فهى شجـرة الجميز ، فقد كانت مقدسة لديهم وبخاصة فى الوجه البحرى واتخذوها لمصر رمزا ، ويوم البعث يستظل المصرى بظلها كما دفن أوزوريس فى تابوت من خشبها ، رسمت على جدران المقابر وصحبت سلال من ثمارها الموتى فى القبور ، وتحوى جميع متاحف أوربا بعض ثمار الجميز مجففا فى القبور محفوظا حفظا جيدا .

وقد استعمل الجميز مسهلا وملينا وضد التهاب المثانة والنزلة المعدية واستعمل عصيره لعلاج بعض الأمراض الجلدية كالصدفية .

ومن الفواكه ذات الطابع المصرى البحت حب العزيز – نسبة إلى عزيز مصر ؛ الذى كان مولعا بأكله ، وقد وصفوه لثعبان البطن والبلهارسيا وقطرة للعين ضد الكتاركتا وعلاجا ضد الأكزيما وأمراض الجلد والتهاب الرحم.

وربما تلى شجرة الدوم شجرة الجميز فى القداسة[٣٩] ، فقد وجدت بكثرة فى المقابر المصرية وقدمت قربانا ، ومن ورقها صنعوا الحصر ومن خوصها صنعوا النعال ومن جذورها أعمدة للمعابد ومن ثمارها وقودا ، وقد وصفت منقوعة لإزالة حرقة المثانة والبول الدموى كما وصف ثماره اليابسة لتثبيت الأسنان .

والرمان من أشهر الفاكهة المصرية ، إن جففت قشوره – فإنها مزيلة للإسهال ، طاردة للديدان ، وأما جذورها فتعرف بالعراقى الذى يستخلص منه المغات مقويا للنفساوات ، وشجرته مرسومة على مقبرة فى تل العمارنة منذ عهد اخناتون ، كما تحوى بعض المتاحف الأوربية بعض ثماره المصرية القديمة .

ومن فاكهة حوض البحر المتوسط كل من التين والتوت والعنب . أما التين فقد ورد مرسوما على موائد الموتى ضمن القرابين وصنعوا منه نبيذا واستعملوه علاجا ملينا ولعلاج أمراض الكبد والرئة والمثانة وضد البلهارسيا .

وأما التوت فقد وصفوه لتبريد المعدة وللسعال وشراب ضد الحميات وغرغرة ملطفة فى الذبحة الصدرية .

وأما العنب فقد نسب إلى أوزوريس أنه الذى علم زراعة العنب وعلم الناس صناعة النبيذ، ولذا اعتبروه إله الكروم نظير باخوس عند اليونان ، وقد وصف العنب كثيرا فى العلاج فى أمراض النساء وأمراض الصدر والقلب وضمن لبخة لعلاج التقيحات .

ويبدو أن قدماء المصريين قد اعتقدوا أنه ما من دابة تدب على الأرض ولاحيوان بحرى يغوص فى الماء إلا وهو مسخر لخدمة الإنسان ولصالحه ، فقد شملت العقاقير الحيوانية مكونات من الكائنات البرية والبحرية جميعا لافرق بين أليف من الحيوان أو متوحش ، مستأنس من الطير أو جارح ، ما يمشى على بطنه وما يمشى على رجلين وما يمشى على أربع . فمن مزيج دهون السبع والتمساح وفرس النهر والثعبان والقط والوعل يصنع دهان لإنماء شعر الأصلع ! (وصفه رقم ٤٦٥ برديه ايبرس) .

ومخ سمك رعاد مع عسل لتضميد الالتهابات ، (وصفة ١٢٨ / ايبرس) ، ودم غزال ضد البول السكرى (وصفة ١٩٧ / بردية ايبرس) ، ولبن حمارة لفتح الدمامل (وصفه ٦٢٧ ايبرس) ويستخدم دهن القط أيضا وصفة على الأشياء التى يراد إبعاد الفيران عنها (وصفه ٨٤٧ ايبرس) ويدخل شعر القط فى ضماد لعلاج الحروق (وصفه ٤٨٦ / ايبرس) .

ويعالج النزيف بمزيج من دم كل من حمامة وأوزة وعصفور الجنة ونسر (وصفه ٧٣٧ أيبرس)، وإن كان الجسم يرفض الدواء ويتقياه فيكون العلاج بالدهان بقشطة لبن أم ولدت ذكرا (وصفه ٦٤٢ أيبرس) ، وتستخدم مرارة السلحفاة لإزالة عتمة العين (وصفة ٤٣٧ / أيبرس) كما تسحق درقتها مع العمود الفقرى لغراب لإزالة الشيب (وصفه ٤٥٢ / ايبرس)، ومن ريش النسور تصنع القطارة لقطرة العين أو الأذن (وصفه ٣٣٩ / ايبرس) .

أما ما تعالج به الأمراض الجلدية بمكونات من الحيوانات البرية فكثير ، فمن دهان من سحلية مقلية فى الزيت لإنماء الشعر (وصفه ٤٩٦ / ايبرس) إلى ضماد من تراب شوك قنفذ لإنماء الشعر فى الصلع المبقع (وصفه ٤٦٦ / ايبرس) إلى دودة عينت تقلى فى زيت وتوضع على رأس الضرة أو المرأة المكروهة لإسقاط شعرها ! ! (وصفه ٤٧٥ / ايبرس) ، (وصفه ١٥٧ هيرست) إلى التضميد بدم الخفاش لعلاج البهاق فى

(وصفه ٥٩٦ / أيبرس) ، ويعالج المسحور بحرق خنفساء كبيره يفصل رأسها وجناحاها ويقليان فى زيت ويمزجان بدهن يشربه لإزالة السحر ، (وصفه ٧٣٣ أيبرس) ، كما يعالج الصرع بهرس خصيتى حصان ووضعها فى نبيذ يشربهما المريض (بردية هيرست وصفه ٢٠٨) .

ويبدو أنه كان لعسل النحل تقدير خاص ، ففضلا عن أنه يدخل فى تركيب عقاقير كثير من الأمراض الباطنية والجلدية فإنهم قد ناشدوه الشفاء كما كانوا يناشدون ويتوسلون إلى آلهتهم ، ففى إحدى الرقيات ورد القول : تعالى أيها العسل تعالى مسرعا كالجراد .. بسرعة السفينة ، فيه الشفاء (بردية هيرست ،صفه ٢١٥) .

أما العقاقير العضوية والمعدنية فقد استخدموا الجبس لعلاج درن العمود الفقرى ، وضمن لبخة على الدمامل لفتحها ولتجفيف صديدها ولتلين المفاصل اليابسة ووصفوا الشبه Alum قطرة للعينين وظلت إلى عهد قريب ضمن العلاج الشعبى .

كما وصفوا استنشاق بخار كل من القار أو الزفت وكبريتيد الزرنيخ ضد السعال واستعملوا كبريتيد الرصاص كحلا للعينين ، كما استعملوا كبريت العمود ضد الجرب ، كذلك وضعوا أوكسيد النحاس الأخضر «ملخيت» لالتهاب الملتحمة وضد التهاب اللثة ولتثبيت الأسنان وضد تقرحات الفم[٤٠] .

من هذه الوصفات العلاجية المقتبسة من البرديات الطبية القديمة تتضح الملامح العامة للعلاج القديم الذى أرست مصر القديمة أسسه وحددت معالمه من إسناد إلى عقاقير نباتية وحيوانية بالدرجة الأولى ، أما المركبات الكيميائية من مواد معدنية فلم تستخدم إلا فى النزر اليسير .

ولقد جاء دور كل من الحضارتين اليونانية والعربية الإسلامية فى العقاقير استكمالا للطب المصرى القديم ومجرد إضافة إلى الفارماكولوبيا المصرية القديمة واستمرت إلى عهد قريب فى الطب الشعبى .

ولاشك أن التوصل إلى كل هذه الوصفات العلاجية قد سبقته خبرة امتدت قرونا طويلة حتى استقرت عند عصر تدوين البرديات الطبية والذى يرجع إلى أكثر من ثلاثين قرنا سابقا على الميلاد ، فبالخبرة والفراسة توصل الطبيب المصرى إلى نمط من العلاج ظل سائرا آلاف السنين لافى مصر وحدها وإنما تجاوزها إلى كثير من الحضارات المعاصرة له واللاحقة عليه ، فكما يقول سيجريست : أن أمم شرق البحر المتوسط كانت تعرف الطب المصرى القديم بل كانت تحت تأثير تعاليمه[٤١] .

٣ - النظرية الطبية المصرية :

ولكن هذا السجل الحافل بأنواع شتى من العقاقير لمختلف الأمراض ما هو إلا تطبيقات لنظرية فى المرض والصحة والعلاج ، لقد قام الطب الإغريقى مثلا على أساس فكرة أن الصحة توازن بين أجهزة الجسم الداخلية وبين البيئة الخارجية لدى فيثاغورس أو بين العناصر أو الأخلاط أو الأمزجه ابتداء من انبادوقليس حتى جالينوس وأن المرض إنما هو خلل فى هذا التوازن يعمل الطبيب على إعادته ، فيما عسى أن تكون النظرية المصرية فى كل من المرض والصحة والعلاج ؟

لقد كان للتحنيط فضل فى نشأة الطب – وبخاصة الجراحة – واستقلاله عن السحر – كما أسلفنا – كذلك كان للتحنيط دوره فى قيام النظرية المصرية المتعلقة بتفسير كل من المرض والصحة ومن ثم تحديد مسار العلاج .

إن هدف المحنط هو تخليص الجثة من المواد المسببة للتحلل والفساد ، كذلك ينبغى أن يكون عمل الطبيب تخليص الجسم من المواد العفنة المسببة للمرض . ولقد أدرك المحنط أن أول ما يبدأ العفن إنما من الأمعاء بسبب ما يتجمع فيها من براز ، من ثم ظهر فى فترة التحول من السحر إلى الطب تعبير « أوخدو » الذى يشير إلى كل الإفرازات المسببة للعفونة من بول وبراز فى المثانة والأمعاء يسببان الحمى إلى تقيحات وصديد – إن تسربت مادة « أوخدو » من الأمعاء إلى الدم – والأوعية فى شكل أورام وخراريج ، فإن لم ينفصل الصديد عن الدم بقى فى شكل دم فاسد مسبب للجلطة . عمل الطبيب إذن هو تخليص الجسم من « أوخدو » فى شكل مسهلات أو مطهرات للمعدة والأمعاء ، يؤكد ذلك ماروه هيرودوت من كثرة استعمال المصريين للمقيئات والمسهلات والحقنات الشرجية ثلاثة أيام شهريا ، بل ذهب المؤرخ ديودور الصقلى إلى أنهم فعلوا ذلك على مرت أكثر[٤٢] فإن تسرب « أوخدو » إلى الدم فلابد من تخليص الجسم من القروح والأورام باللبخات أو بالتدخل الجراحى ، فإن تجمع أخيرا فى شكل دم فاسد نتيجة تكثف الدم وتخثره مسببا للجلطة فلابد من التخلص منه بالحجامه والفصد[٤٣] النظرية المصرية القديمة هى أن منشأ المرض من الكميات الفائضة من الطعام ، إذ اعتقدوا – حسب روايه هيرودوت – أن أغلب الغذاء الذى يتناوله الإنسان فائض عن حاجة الجسم ، وأن المرض إنما يرجع إلى الإسراف فى الطعام والشراب المرهقين للمعدة والأمعاء وللكبد والقلب[٤٤] .

والإسراف فى الطعام والشراب مظهر لحضارة كانت مترفة فى أغلب مراحلها ، حيث التفنن فى اطايب الطعام وألوان النعيم وإلى ذلك يشير تعالى بقوله : « كم تركوا من جنات وعيون ، وزروع ومقام كريم ، ونعمة كانوا فيها فاكهين »[٤٥] .

٤ - ودور امحوتب :

ولايكتمل الحديث عن الطب فى مصر القديمة دون إشارة إلى شخصية « امحوتب » ، أقدم شخصية طبية عرفها تاريخ العالم القديم ، كان وزيرا للملك زوسر فى الأسرة الثالثة فى القرن الثلاثين قبل الميلاد – أى أن ابقراط أشهر شخصية طبية لدى الإغريق يقع فى منتصف المدة الزمنية بيننا وبينه على حد تعبير جورج سارتون ، ولقد كان امحوتب نابغا فى مختلف العلوم والفنون فقد كان فلكيا ومهندسا معماريا إليه ينسب بناء الهرم المدرج واقتصاديا واجه باقتدار قحطا دام سبع سنين زمن الملك زوسر ، إداريا يشرف على الديوان الملكى ، وزير للعدل يهيمن على شئون المحاكم ومسائل القانون ، كاهنا رئيسيا لمعبد عين شمس فضلا عن كونه طبيبا ملما بالتحنيط عالما بأصول الجراحة وأساليب العلاج وطرق تحضير العقاقير ، فإليه ينسب تأليف أشهر بردية جراحية فى التاريخ المصرى القديم بل أول معجم طبى عرفه التاريخ .

لاغرو إذن أن يبلغ بفضل نبوغه الفائق ومواهبة المتعددة مرتبة القديسين فسمت به مكانته الطبية إلى مكانة الآلهة الخالدين في كل التاريخ المصرى القديم ، ومع أن التألية كان مقصورا على الملوك زمن حكمهم أو حياتهم ، ففى شخص امحوتب[٤٦] تجسدت مكانة الطب في الوجدان المصرى القديم ، بل تجاوزت مكانته مصر ليتخذ شكل « أسكليبيوس » إله الطب لدى الإغريق ، كما تجاوزت الأسطورة الطبية عنه زمن حياته فأقيمت له مئات المعابد التى كان يؤمها آلاف المرضى طلبا للشفاء ، وسجل اسمه على الآثار بما لم يحظ به أى ملك من الفراعنة الإقدمين ، كما ، ورد المصريون اسمه فى الأناشيد التى كانوا يتغنون بها فى الأفراح بما يفيد أنه مع فناء جسمه فقد بقيت حكمه وحكمته[٤٧] طوال تاريخ مصر القديم .

تعقيب :

هذه حضارة لم يعرف هيجل من عبقريتها إلا مظهر « التحنيط » فوصفها بأنها حضارة « الموت » ولو أنه أدرك دورها فى الطب لعرف أنها كانت تمجد الحياة بقدر ما كانت تقدس الموت .

هوامش :

(١) قد تعدد نشأة الطب فى عدة حضارات ، ولكن حديثى مقصور على حضارات الشرقين الأدنى والأوسط فللطب فى كل من الهند والصين بدايتان محتلفتان

(٢) كيتو وترجمة عبد الرازق يسرى : **الإغريق** ص ٣ - ٤

(٣) Russell : **History of Western Philosophy** P 21

(٤) Hegel G.W.F: **The Philosophy of history** (trans by J, Sibree) P. 228 .

(٥) أما أطلاق تعبير « البرابرة » على غير اليونانين فلم يكن يقصد به سوى التهكم على أنهم لا يحسنون نطق اللغة اليونانية فينطقونها Barbaya تماما كما يتهكم المصريون على الخواجات لعدم مقدرتهم نطق حرف « الحاء » ح فينطقونه « خ» فلا يعنى ذلك أن المصريين يعدون الأوربيين فى مرتبة أدنى منهم .

(٦) د . توفيق الطويل : **فى تراثنا العربى الإسلامى** ص ٩٦ من سلسلة عالم المعرفة .

(٧) ديول غاليونجى وزينب الدراخلى : **الحضارة الطبية فى مصر القديمة** ص ٢١ دار المعارف سنة ١٩٦٥

(٨) د . حسن كمال : **الطب المصرى القديم** المجلد الأول الجزء الأول ص ٧ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر الطبعة الثانية ١٩٦٤

(٩) Harris (J.R.) : **The legacy of Egypt** P . 116.

(١٠) د . حسن كمال : **الطب المصرى القديم** جـ ١ ص ١١٣

(١١) Harris (J.R.) : **The legacy of Egypt** P . 112.

(١٢) بول غاليونجى : **الحضارة الطبية فى مصر القديمة** ص ٢٥ دار المعارف ١٩٦٥

(١٣) نظير «دار الحكمة» فى الحضارة الإسلامية .

(١٤) د . حسن كمال : **الطب المصرى القديم** جـ١ ص ٨٩ - ٩٢

(١٥) بول غاليونجى : **الحضارة الطبية فى مصر القديمة** ص ٢٤

(١٦) د . حسن كمال : **الطب المصرى القديم** جـ١ ص ٩١

(١٧) المرجع السابق جـ٤ ص ٤١٣ - ٤١٤

(١٨) المرجع السابق جـ٤ ص ٣٣٨

(١٩) يعرف نوع الجنين بتبول المرأة على كيسين من القمح والشعير ممزوجين بقليل من التراب ، فان نبت القمح كان المولود ذكرا ، وأن نبت الشعير فأن المولود أنثى ، وأن لم ينبت أيهما فإن المراة ليست حاملا : راجع وصفة رقم ١٩٩ بقرطاس برلين الطبى رقم ٣٠٣٨ المرجع السابق جـ ٤ ص ٥٩٠

(٢٠) المرجع السابق جـ ٤ ص ٤١٤ ، بردية ايبرس رقم ٧٣٩ ، ٧٤٠

(٢١) بول غاليونجى وزينب الدواخلى : **الحضارة الطبية فى مصر القديمة** ص ٢٤

(٢٢) يشير د. حسن كمال إلى أن العشى راجع إلى نقص فيتامين أ ومن ثم فان العلاج بأكل « كبده » سليم لاحتوائها على هذا الفيتامين جـ ١ ص ٣٧٨

(٢٣) Harris: **The Legacy of Egypt** p . 117 .

(٢٤) د . حسن كمال : الطب المصرى القديم مجلد جـ ٤ ص ٤١٤

(٢٥) المرجع السابق جـ ٤ ص ٤١٩

(٢٦) المرجع السابق جـ ٤ ص ٤٢٠

(٢٧) (أ) قرطاس برلين الطبى رقم ٣٠٣٨ عثر عليه فى سقاره ، يرجع تاريخ نسخه إلى عام ١٣٥٠ ق م به ٢٠٤ صفه طبيه ، أغلبها يتعلق بأمراض القلب والأوعية (د . حسن كمال جـ ٤ من ص ٥٥٩ - ٥٩١) .

(ب) قرطاس هيرست الطبى : سمى باسم للسيدة التى أنفقت على البعثة إلى اكتشفته به ٢٦٠ وصفه متعلقة بالأمراض الباطنية والجلدية والعظام ووصفات للتجميل ، أغلبها علاج بالأعشاب وهى مفيده فيما وصفت له (د . حسن كمال جـ ٤ من ص ٥٩٣ - ٦٤٢

(جـ) قرطاس لندن الطبى يرجع إلى الأسرة ١٩ وأن كان بعضها يرجع إلى الاسرة الرابعة ، محفوظ بالمتحف البريطانى به ٦٣ وصفه معظمها رقى . لعلاج الصرع والحروق (من ص ٦٤٣ - ٦٤٧) .

(د) قرطاس كاهويه الطبى لأمراض النساء : عثر عليه عام ١٨٨٩ به ٣٤ وصفه خاصة بأمراض النساء .

(هـ) قرطاس قشمر بيتى رقم ٦ بالمتحف البريطانى ١٠٦٨٦ يرجع إلى القرن ١٢ ق . م يحوى ٤١ وصفه لأمراض الشرج (من ص ٦٥٦ - ٦٦٥) ماورد به من آراء تشابه آراء ابقراط الخاصة بالشرج ص ٦٦٤

(و) قراطيس الرمسيوم : وهو عبارة عن ٣ قراطيس لأمراض مختلفة (من ص ٦٦٦ - ٦٧٥) .

(ز) قرطاس ليون : وصفاته الطبيه قليلة والتعازيم كثيره من ص ٦٧٦ - ٦٧٨

(ح) قراطيس أخرى كقرطاس اللوفر وقرطاس اليونانى وقرطاس كارلسبرج .

على أن أهم البرديات الطبيه قرطاسان .

(١) قرطاس ايبرس الطبى طوله ٢٠ مترا اشتراه جورج ايبرس وأودعه جامعة ليبزج نشره عام ١٨٧٥ فى مجلدين ، يتعلق بأمراض مختلفة ، كثير الشبه بكتب جالينوس وريوسقوريوس من ٢٠٥ به ٨٧٨ وصفه ليس بينها سوى ١٢ رقيه ، وهو أطول القراطيس ولا يتعلق بالجراحة وأنما بالأمراض الباطنية وغيرها ومن ثم فإنه يعطى فكره سليمه عن المستوى الطبى ص ٢١٧ - من ص ٢٠١ - ٣٧٦

(٢) قرطاس أوبردية أودين سميث الجراحية نسبه إلى الذى أشتراها فى القصر عام ١٨٦٢ وترجع الأهمية الكبرى لهذه البردية التى تعد أول بحث علمى جراحى فى التاريخ إلى مايأتى :

(أ) أن تاريخ النسخة الأصلية منها يرجع إلى ألف سنه سابقة على النسخة المنسوخة التى ترجع إلى القرن ١٧ق.م ويرجع بعض الاثريين أنها ترجع إلى امحوتب (جـ٤ ص ٣٩١) .

(ب) أن الإصابات فيها متنوعة غاية التنوع بين إصابات مدنية وأخرى عسكرية ، بين جرح في الأنسجة الرخوه إلى كسر فى الجمجمة متفاوت بين كسر بسيط وكسر مضاعف متفتت فضلا عن أنه قد تتعدد الجروح والإصابات فى الحالة الواحدة .

(جـ) أنه باستثناء حالة واحدة من ٤٨ حالة لجا فيها المؤلف إلى الرقى فأن العلاج فى الحالات الأخرى علمى بحت .

(د) يقوم التشخيص على أساس من الفحص الدقيق القائم على استعمال اليد - لامجرد مشاهدة الأعراض الظاهرة ثم اداء المصاب لحركات محددة يطلبها الجراح للتعرف على درجة الإصابة فضلا عن قياس النبض متتبعا أثر الإصابة على وظائف الأعضاء ينتهى إلى تشخيص الحالة ثم إصدار أحد أحكام ثلاثة : حالة عالجها واشفيها - حالة أحاول شفاءها - حالة سيئه ميئوس منها وقد ورد ذلك فى ١٦ حالة من ٤٨ ، العلاج فى أغلبه جراحى وليس طبيا يصفه المؤلف بدقه منها حياكة الجروح واستعمال الجبائر المقواه واللفائف : والبحث يدل على معرفة بالتشريح وعلم وظائف الأعضاء .

(هـ) أنه ابتكر تعبيرات طبيه لأول مرة فى التاريخ ولكى يوضح المراد منها كان يلجا إلى بعض التشبيهات كتشبيه أحدى مناطق الجمجمه بدرقه السلحفاء ، والبحث ملحق به معجم طبى .

(و) أنه أول بحث طبى أكاديمى فى التاريخ يهم الاثريين والأطباء ومؤرخى العلوم (من ص ٣٨٧ - ٥٥٦) .

(٢٨) يقول سيجريست فى كتابة تاريخ الطب يمكنك أن تشفى أمراضا كثيرة بالرقى والتمائم لأنك تستنفر فى المريض القوى الطبيعية الداخلية للشفاء نقلا عن . Harris : **The Legacy of Egypt** P . 115

(٢٩) وصفه رقم ٣٥١ بردية ايبرس ... د . حسن كمال جـ ٤ ص ٢٨٦ .

(٣٠) وصفات من ٨٩ - ٩٠ برديه هيرمست د . حسن كمال حـ ٤ ص ٦٤٠ وراجع تعليقه .

(٣١) الزعتر مانع للذباب من الوقوف على الجروح ولذا يسمى فى الأدب الشعبى « نشاش الذباب »

(٣٢) أبو حيان التوحيدى : الاقناع والمؤانة جـ ١ ص ١٦٧

(٣٣) وهذا ما يميز الطب الشعبى عن الطب العلمى وما عنده يفترق العطار عن الصيدلى .

(٣٤) Harris (J.R.) : **The Legacy of Egypt** P.P.115 - 116 .

(٣٥) قام د. حسن كمال بجمعها وبيان الاستعمالات الطبية لكل منهـا فى الفصـل الرابـع حسب ورودهـا فى البرديات فى الفصـل الرابع من المجلـد الأول من ص ٣٤٠ - ٣٨٨ فجمع ٨٦ من العقـاقير النباتية و ٢٢ مں الحيوانية و ٢٢ من المعـدنية والعضوية .

(٣٦) د . حسن كمال : **الطب المصرى القديم** المجلد الثانى ص ٣٢٥ - ٣٢٦ .

(٣٧) سورة البقرة آية ٦١ .

(٣٨) فقد ساء المشركين قطع النبى فى إحدى الغزوات أشجار النخيل فنزلت الآية - ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله (الحشر آية ٥) ونسب إلى الرسول « صلى الله عليه وسلم » القول (أكرموا عمتكم النخلة فإنها من فضلة طينة أبيكم آدم وليس من الشجرة شجرة أكرم على الله تعالى من شجرة ولدت تحتها مريم بنت عمران ، فاطعموا نساءكم الوالدات الرطب فان لم يكن رطب فتمر) رواه وابو نعيم عن ابن عباس بسند ضعيف ، هذا وقد اعتبرها بعض فلاسفة الأسلام كمسكويه فى حديثه عن التدرج بين الكائنات الحية اسمى شجرة فى المملكة النباتية .

(٣٩) ربما كان الدوم الشجرة المقدسة فى الحضارة العبرانية اذ لما خرج موسى من مصر خائفا يترقب بعد أن قتل مصريا فإنه استراح قليلا عند « طابا » تحت شجرة دوم .

(٤٠) راجع الفصل الخاص عن العقاقير بكتاب د . حسن كمال المجلد الأول ، الجزء الثانى من ص ٣٠٥ – ٣٨٧ .

(٤١) سيجريست : **تاريخ الطب** جـ ١ ص ٣٥٦ نقلا عن د . حسن كمال : **الطب المصرى القديم** جـ ١ ص ١٣٤ .

(٤٢) د . حسن كمال : **الطب المصرى القديم** جـ ١ ص ١٢٢ .

(٤٣) الحجامه امتصاص الدم الفاسد بواسطة دودة أوباله تسمى المحجم ، وأما الفصد فيتم بإخراج الدم من الوريد بطريق الشق .

(٤٤) تتفق النظرية المصرية فى تفسير نشأة المرض مع ماورد فى الطب النبوى ، حيث أشار أبن خلدون إلى أن أصل الأمراض كلها من الأغذية ، وفقا لقول الرسول « صلى اللع عليه وسلم » فى الحديث الجامع للعطب : (المعدة بيت الداء والحميه رأس الدواء) ، والاحتماء من الطعام هو الجوع ، وفى حديث آخر قال عليه الصلاة والسلام : (أصل كل داء البردة) أى إدخال الطعام على الطعام قبل أن يتم هضم الأول ، واستخلص ابن خلدون من ذلك إلى أن وقوع الأمراض فى أهل الحضر والأمصار أكثر لخصب عيشهم وكثرة مأكلهم بينما يقل المرض فى البادية لأن مأكول البدو قليل والجوع أغلب عليهم ، ومن ثم لا يوجد الطبيب فى البادية وماذاك اللاستغناء إذ لو احتيج إليه لوجد (المقدمة ص ٢٩٣) .

مع اتفاق الطب النبوى مع النظرية المصرية فإن الدافع مختلف ، ففى الطب النبوى حث على الزهد بينما جاءت النظرية وليدة استقراء للواقع فى حضارة مترفة ، أى أن أحاديث الرسول « صلى الله عليه وسلم » مثالية معيارية بينما النظرية المصرية استقرائية واقعية .

(٤٥) سورة الدخان آية ٢٥ ، ٢٦ ، ٦٧ .

(٤٦) معنى اسمه باللغة العربية الآتى بسلام (د . حسن كمال : **الطب المصرى القديم** جـ ١ ص ١١٠ .

(٤٧) يذكرنا أمحوتب بعبارة فولتير : (إن العظمة الحقة لمن تجلت فى منحه من العبقرية تجود بها السماء على إنسان ما فإن معيار عظمتها فى مدى استفادة البشرية بها وإنارة الطريق للآخرين) فأمثال أمحوتب هم الذين يستحقون خلود الذكر لا أولئك الجبابرة الطغاة الذين على حد تعبير فولتير لم يخل منهم قرن من الزمان .

القيــم

بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية

د. صلاح قنصوة

١ - القيم فى الفلسفة :

أصاب الفلسفة حظ عاثر من سوء القيم جعلها لا تحظى بسمعة طيبة بين أوساط العلوم الاجتماعية . فكاد يصبح تقليدا درجت عليه بعض هذه الأوساط أن ينحى باللائمة على الفلسفة لانها وقفت عائقا تاريخيا فى وجه تطور العلوم الاجتماعية أمدا طويلا ، وحالت دون أن يدرس موضوع مثل القيم دراسة مؤسسة على الواقع وهكذا عد الاعتراف بتخصص علم من العلوم الاجتماعية واستقلاله عن الفلسفة ضربا من التحرر القومى من ربقة استعمار بغيض .

وقد يكون مصدر الريبة فى الفلسفة ، عندما تعرض لموضوع القيم ، أن البعض يعتقد أنها تنصب نفسها بديلا ومنافسا للعلوم الاجتماعية . فإذا ظن البعض ذلك ، واحتكم من ثم إلى المقارنة بين ما تقدمه العلوم الاجتماعية بصدد ذلك الموضوع ، فلن يحمله ذلك على أنصاف الفلسفة لإنه سيجدها حينئذ غامضة بسبب لغتها الخاصة ، وسيراها غير مجدية لأنها لاتزوده بحلول مباشرة لمشكلات المجتمع لأن مثل تلك الحلول رهينة بتقدم المعرفة العلمية ، وسيحكم عليها بأنها عبث لا طائل تحته لأنها خصومة وشقاق دائم بين مختلف الآراء لا يقضى إلى غير البلبلة والشك .

ولعل أزوار البعض عنها قد يفسره أنه يحسبها مجرد وعاء قديم لشتات من المعرفة المتنوعة لم يخلف تخصص العلوم فيه شيئا . فإذا خطر للفلسفة إذن أن تقدم باسمها شيئا فى دراسة القيم ، فلن يكون حظها أوفر مما يؤتيه العطار فى منافسته للصيدلى ، ولن يكون موقفها أفضل من موقف حلاق الصحة من الطبيب .

فخير للفلسفة ، فى رأى هؤلاء ، أن تدلف إلى ذمة التاريخ ، وعليها ألا تتسلل من ضريحها وألا دهمتها عجلات العلم .

أجل ، هذا حق إذا عددنا الفلسفة علما من بين علوم ، ينافسها عندما يعرض السلعة نفسها ولكن خلف واجهة أخرى . أو إذا حسبناها حزمة من المعارف القديمة ما لبث أو انفرط عقدها إلى مجموعة من العلوم المتخصصة .

بيد أن الفلسفة شئ مختلف عن كل هذا ، فما يزال لها موضوعات ومنهج وغاية خاصة . ولكن فريقا من الفلاسفة لا يشارك فى هذا الرأى فمن سوء طالع الفلسفة أن محاولات تقويضها لا توجه من خارجها فحسب ، بل قد تنبعث من داخل صفوفها أيضا . فقد تعرضت أخيرا مسائل الفلسفة جميعا ، ومن بينها القيم ، على يد التحليليين والوضعيين المنطقيين للإنكار .

ونزع من الفلسفة أوراق اعتمادها وعزلت عن منصبها لتصير وصيفة للعلم ، تتسقط قضاياه وتصوراته ، وتتبعها بالتحليل المنطقى واللغوى دون أن يكون لها الحق فى التعبير عن مشكلات تختص بها وحدها تبحث عن تفسيرها أو تجد حلولا لها .

ويتفق أصحاب هذه الاتجاهات على استبعاد كل ما يخرج عن دائرة العلوم الرياضية والتجريبية لأنها وحدها التى تحمل معنى ، وما عداها من العبارات والقضايا لغو باطل وكلام بلا معنى . فقضايا العلوم الرياضية تحليلية يكرر محمولها موضوعها ، وقضايا العلوم التجريبية تركيبية يتطلب التحقق من صدقها رجوعا إلى معطيات الحس فى الخبرة أو التجربة المباشرة . ولا يبقى للفلسفة فى هذا كله سوى أن تفرغ لتحليل النوعين السابقين من العبارات والقضايا من حيث المبنى والمعنى ، ومن جهة اللغة والمنطق . وليس للفلسفة أن تقول أو تضيف من عندها شيئا أو تتحدث عن الوجود أو الإنسان ، فحسبها مهمة التحليل .

وهكذا لا تجد القيم لها مكانا فى الفلسفة لأن كل قضاياها وأحكامها ليست قضايا أو أحكاما مما يقبل أن يوصف بالصدق أو الكذب ومن ثم فهى لاتحمل معنى ، ولا تعدو أن تكون أوامر فى صورة لغوية مضللة لاتجد دعامتها إلا فى دعوتها الانفعالية ، مما لا يمكن استخلاصة من معرفة الوقائع .

ويحسن بنا قبل أن نمضى إلى نقد الأساس المنطقى الذى يقيمون عليه إنكارهم النظرى للقيم ، أن نشير إلى موقفهم العملى منها . ففى الوقت الذى خرجوا فيه من باب أحكام القيمة ، عادوا فتسللوا إليها من النافذة . فهم يسرفون فى إنكار المعنى واحتمال الصدق أو الكذب فى أحكام القيمة ، ثم ما يلبث أن يحاول كل منهم وضع نسق خلقى يضمر اعترافا بالقيم وأحكامها ، بوصفها قضايا تحمل معنى وتقبل التحقق . فهذا جورج مور فى كتابة « برتكيبيا ايثيكا » أو أصول الأخلاق يعود فيمثل تقاليد الحدسيين ، فالخير عنده خاصة Property لا تقبل التعريف أو التحليل ، بسيطة فذة فريدة لا يمكن أدراكها ألا بالحدس أو البصيرة المباشرة ، ويعنى ذلك أن صدق القضايا التى تحكم بقيام خيرية باطنية ذاتية ، أى التى تحكم بأن أمرا ما هو خير بمقتضى ذاته وليس لأن قيمته وسيلة لغيره ، إنما هو صدق يمكن إدراكه مباشرة دون توسط أو برهان .

وهذا شليك رائد خلقة فيينا فى كتاب « مبادئ الأخلاق » يرتد إلى الاعتراف بأن الأخلاق علم من حيث هى جهد لتحصيل المعرفة عن الصواب والخطأ ، وأن القيم وضروب الإلزام إذا كانت نسبية وفقا لرغبات الأشخاص فهى موضوعية بمعنى أن البشر يؤثرون بعض الأشياء على غيرها .

ويعود مارشل ووكر وهو أحد فلاسفة العلم الوضعيين المنطقيين فى كتابة « طبيعة الفكر العلمى » بعد أن يفرغ من تحليله للعلم مصدرا للنصح والمشورة فى السلوك الإنسانى ، يعود فيقرر وحدة الأصل والغاية للعلم والقيم فالأصل هو التجربة الإنسانية ، والغاية هى بقاء الإنسان . والحكم الخلقى والحكم العلمى لديه سواء . فكل منهما يقوم على أساس من النظر إلى النتائج والتنبؤ بها حسب قاعدة مقررة أو قانون معلوم .

أما هربرت فايجل ؛ المتحدث باسمهم والمؤرخ لهم على اختلاف نزعاتهم . فيختتم مقاله الشهير عن الوضعية المنطقية ، بنظرية للقيمة يتتلمذ فيها على ديوى ؛ ذلك الفيلسوف الذى يجعل للقيمة دورا كبيرا فى مذهبه البراجماتى فيعزو « فايجل » للقيم الوسيلية معنى واقعيا، فهى التى تحددها الحاجات والمصالح التى تقرر ما قد ثبت بالتجربة من علاقات بين الوسائل والغايات ، ويحكم عليها بالصدق أو بالكذب .

كما نجد مثل ذلك التعارض أو التناقض عند الدكتور / زكى نجيب محمود ؛ فبعد إنكاره القيم موضوعا للمعرفة فى كتابه « نحو فلسفة علمية » يعود فى كتابة « فلسفة وفن » فيعقد مماثلة بين الربان فى سفينته وبين القيم فى الإنسان . فهى على حد تعبيره : قيم يدركها بالفطرة حينا ، وحينا تبث فى نفسه بثاء وهى المعانى فى رأسه التى تسيره ، وفهم الإنسان على حقيقته هو فهم هذه القيم . وأنهم ليقسمون هذه القيم ثلاثة أقسام كبرى تنضوى تحتها شتى المعانى التى تضبط مسالك الإنسان فى خضم حياته وهى الحق والخير والجمال ، فى مقابل الثلاثة أوجه التى يحللون بها حياة الإنسان الذاتية ، وهى الإدراك والسلوك والوجدان .

ويكشف هذا التعارض بين موقفه الوضعى المنطقى المعلن – وهو بصدد تحليله لقضايا العلم واستبعاده لأحكام القيمة – وبين موقفه المهرب الذى يعيد فيه نفس ما تبرأ منه صراحة ، يكشف هذا عن قصور شائن فى مذهبه ، هو العجز عن استيعاب قضايا الإنسان وأتخاذ قرار بشأنها فوقوف المذهب عند مبدأ التحقق معيارا لكل من يحمل معنى – إنما هو إنكار لكل معنى يبحث عنه الإنسان فى حياته ، فكرا وسلوكا .

تزعم الوضعية المنطقية أن القضية التى تحمل معنى هى ما كانت قضية تحليلية يكافئ محمولها موضوعها ، أو كانت قضية تركيبية يتحقق صدقها بمعطيات الحس ، وعير هذه وتلك ليس إلا لغوا باطلا . ولكن أين مبدأ التحقيق من هاتين القضيتين ؟؟ لو رددناه إلى أى منهما لما وجدناه منتميا إلى أحداهما . ألا يعنى هذا إذن أنه لغو باطل بحكم منطق المذهب نفسه ؟

غير أننا لا نود الالتزام بقواعد لعبتهم المنطقية ، وحسب هذا التصدع المنطقى أن يكون دليلا على ضيق المذهب عن استيعاب خصوبة الفكر الإنسانى وتنوعه .

فإذا كان الفيلسوف التحليلى أو الوضعى المنطقى يعتقد أن العبارات التى تحمل معنى هى تلك التى يمكن التحقق منها – من حيث المبدأ – وأن العبارات التى تتحدث عما هو كائن هى التى تنتسب وحدها إلى ذلك النوع ، وأما العبارات التى تنطوى على ما ينبغى أن يكون ، أى المنطوية على قيم ، فليست من ذلك النوع المشروع ، إذا كان ذلك هو القضية الأساسية عند أنصار تلك النزعة ، فإننا نلحظ من وراء هذا المحك ، تعهدا والتزاما قيميا ، هو وحده الذى يجعل مبدأ التحقق عندهم ممكنا ، هذا التعهد يلزم بقول الحق أو الصدق . فهناك أذن فى قضيتهم الأساسية التى تصوغ محور منهجهم ، يتربص بهم ما حاولوا رفضه وإنكاره . ويتجلى هذا متى أبرزنا مبدأ التحقق عندهم على الوجه التالى :

« ينبغى علينا أن نتصرف على النحو الذى بمقتضاه أن ما يكون صادقا ، هو ما يمكن التحقق منه » . فأينما تولوا فثم ما ينبغى أن يكون ، وهو جوهر القيم .

فلا مفر إذن للفلسفة من التصدى لموضوع القيم ودراسته ، بل إن الفلسفة بطبيعة موضوعاتها ، ومنهجها ، وغايتها يحتويها كلها إطار معيارى يغلب عليه طابع القيم .

فهى نظرة كلية شاملة تحيط بكل جوانب الفاعلية الإنسانية . والعلوم مهما يكن لها من قدرة على الحديث فى كافة موضوعات المعرفة ، فإنها تقف عند تخصصاتها لا تعدوها . فإذا أصبح لدينا من العلوم تصورا وافتراضا ، ما يعالج كل موضوعات المعرفة ، فلابد أن نظل فى حاجة إلى من يضم شتات هذه الموضوعات فى موضوع واحد يتخطى به تفصيلات عناصره ، ويعقد بينها الصلات ويسد الفجوات فالعالم أو الوجود بكل جوانبه ، والإنسان بكل ضروب نشاطه لا يمكن أن يكون موضوعا لعلم من العلوم كذلك البحث فى أصول تلك العلوم من افتراضات سابقة وأسس منهجية لا يصرح بها الباحث فى عمله ليس فى شأن العلوم . فالفلسفة توحد بين كل جوانب الفكر وتخصصاته وتؤلف بينها جميعا من اتساق منطقى . والفلسفة موقف من العالم ، وموقف من العصر والمجتمع ، فى استيعاب شامل لكل جوانب الإنسان . وكل مشكلة تصلح مادة للفلسفة على شريطة أن تدرس على أساس مكانها من نسق ومذهب متكامل فى ضوء سائر التجارب والمطالب والأهداف الإنسانية .

وإذا كانت المواقف المتجددة التى يواجهها الإنسان لايمكن أن تنتظر حتى تفرغ العلوم المختلفة من دراسة مسائلها لكى يتقدم لها الإنسان بالحل فإن الفلسفة كما يقول « رسل » هى التى تعلم الإنسان « كيف يحيا بغير يقين ، ودون أن يشله التردد » وهى ليست نظرا مقطوع الصلة بالعمل ، بل هى نظر نقدى ينطوى على موقف من الحياة ، وليست تجريدا ألا بقدر أستعادة ما هو عينى ملموس عن طريق ما هو مجرد على حد تعبير « هوايتهد » وهى رغم تحليقها المظنون عن الواقع ، فهى أكثر التصاقا به ، وذلك لأنه لاغناء عنها لكل إنسان سواء اختار فلسفته عن وعى أو لا وعى ، فلا مهرب من الالتزام بفلسفة ماإزاء مواقف الحياة التى يواجهها الإنسان كل لحظة . ولا تقنع الفلسفة بالتطلع إلى الأهداف البعيدة ، بل تصقل ما يتاح للإنسان من قدرات ومعرفة فى الوقت الراهن ، دافعة لها إلى أقصى نتائجها ومتضمناتها ، وتزوده بالطاقة والعزم توصلا إلى أهدافه وغاياته القصوى .

فالفلسفة تستند إذن إلى أساس قيمي سواء في اتجاهها إلى النقد أو الإبداع . فهي التي تبرز المبادئ وتكشف عن الافتراضات ، وتناقش القيم الرئيسية ، ظاهرة أو خافية وراء مشكلات الثقافة السائدة بما يحتدم فيها من صراع ، وما يختلج فيها من توتر ، وتوضح ذلك في حياة الفرد والجماعة وتبين دلالته في حاضر الثقافة ومستقبلها ، وهذا من شأنه أن يعمق إحساس الإنسان بقيمه والالتزام بها ، ويدعم قدرته على توجيهها فيما ينبغي أن يكون . فهي مبدأ موجه للإنسان في موقفه إزاء العالم بمشكلاته التي تحدق به من كل جانب ولا مفر من اتخاذ قرار بشأنها سواء من حيث التفسير أو التغيير ، فلا يجدى الانتظار حتى يأتينا المدد من العلوم ، تقدم ثمراتها التي نضجت وفروضها التي تحققت .

وهناك من الفلسفات من تبرر واقعها ، ومنها ما يتحسر على ماضى ذهبى ، ومنها من تثور على هذا وذاك ابتغاء بناء مستقبل جديد. وهى فى كل هذا تجعل الناس على وعى بالتزاماتهم وقيمهم الجوهرية وآثارها المترتبة عليها ، لإنها تهب الإنسان مقاليد عالمه ، يفهمه بطريقته ، ويتخذ منه موقفا تبطنه القيم لا محالة .

غير أن الاتفاق لا ينعقد بين كل من عرض للقيم من الفلاسفة على تحديد مكانة معينة لها من المذهب الفلسفى ، فمنهم من يبدأ بها مدخلا ، ومنهم من يخصص لها ركنا منزويا ، ومنهم من يزج بها داخل موضوع آخر يطويها مع غيرها من تصورات ومفهومات . كما يتفاوت الفلاسفة فى درجة التصريح بموقفهم من القيم أو إضماره ، بحيث قد يتيسر تحليل موقفهم أحيانا ويتعذر أحيانا أخرى . ويبدو أن السبب فى ذلك إنما يرجع إلى مفهوم القيم نفسه من حيث هى مشكلة لم تقرر بعد قواعد تعريفها ، وتصنيفها والتمييز بين اتجاهاتها ومدارسها ، على غير ما نجد عليه الحال فى الميتافيزيقا ونظرية المعرفة التى صقلت تصوراتها وقواعد بحثها قرون طويلة من الحوار الفكرى الخصيب .

وتعد القيم نموذجا بارزا لما تكون عليه العلاقة بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية ، وهى ذات طبيعة إشكالية ، ولم تستقر مادة صريحة محددة للبحث والدراسة فى الفلسفة أو العلوم الاجتماعية على السواء إلا منذ زمن قريب فى أواخر القرن التاسع عشر ، ومن تاريخ نظرية القيمة تتبدى طبيعة العلاقة بين الفلسفة والعلم والأساليب النوعية التى يتناول كل منها موضوع القيم . ويجدر بالملاحظة أن مفهوم القيم بمعناه الحديث قد دخل الفلسفة عن طريق علم الاقتصاد ، ثم تناوله علم الاجتماع عن طريق الفلسفة ولئن تبادر إلى الخاطر أن مفهوم القيمة مفهوم فلسفى أصيل ، فذلك لا يصدق إلا إذا عددنا القيمة عنوانا جديدا لموضوعات قديمة بمعنى أن القدماء من الفلاسفة قد عرضوا لبحث القيمة ولكن تحت عنوانات أخرى مثل الحق والخير والجمال وغيرها ، ولكن القيمة فى شمولها من حيث هى كذلك غير متعينة فى وعاء معيارى نوعى - أى بمفهومها الاكسيولوجى وفقا للإصطلاح الفلسفى - فإنها لم تكن محل نظر الفلاسفة حتى عهد قريب .

وللقيمة دلالات مختلفة تتعدد بقدر تعدد المجالات التى تطلق عليها فهى ، بلغة المنطق ، مفهوم له ما صدقاته الهائلة التى تنتشر فى اللغة المعتادة واللاهوت والاقتصاد وعلم النفس والاجتماع والانثروبولوجيا ، فضلا عن العلوم المعيارية المعروفة ، المنطق والأخلاق والجمال .

ويتحدد موقف الفيلسوف من القيم على مستويين ، الأول : متى تعرض لها فى صميم مذهبة امتدادا لنظريته فى المعرفة والميتافيزيقا . والثانى : متى بحثها مستقلة فى علم من العلوم المعيارية .

وعلى هذا الوجه قد تقفز القيم إلى قمة المذهب الفلسفى ، فتغدو طابعه الغالب ويكون لها دلالتها المنهجية العامة التى تسوق نظرة الفيلسوف إلى مشكلات الفلسفة جميعا وتحكم مواقفة منها وحلوله التى يقدمها مثلما صنع نيتشه وشيللر . وقد تتوارى فى ركن قصى من المذهب عندما لا يعرض لها إلا بوصفها قيمة خلقية أو منطقية أو غيرها من القيم النوعية مثلما صنع معظم الفلاسفة .

ولعل من الممكن أن نوجز مواقف الفلسفة من القيم فى وجهات النظر التى تتعلق بمسألتين، الأولى طبيعة القيم ، والثانية صنوفها .

فأما طبيعة القيم فهو ما تعلق بتعريفها . وهنا تبرز مشكلة التمييز بين القيم من حيث هى وسيلة مفضية إلى غاية ومن حيث هى غاية تنشد لذاتها ، فالأولى قيم خارجية تختلف باختلاف حاجات الناس ومطالبهم ، بينما الثانية باطنية ذاتية لاشأن لها بهذا الاختلاف بين الناس وهى المثل العليا والغايات القصوى .

وأما المسألة الأولى فهى طبيعة القيم من حيث هى ذاتية من وضع الذات واختراعها أو من حيث هى موضوعية تشير إلى صفات عينية فى الأشياء لها وجودها المستقل عن الذات التى تدركها . وقد تتخذ هذه المشكلة صورة أخرى فتغدو تعارضا بين القيمة والواقعة ، وبينها وبين الوجود . وقد تمتد المشكلة إلى مناقشة القيم من حيث هى نسبية أو مطلقة .

أما المسألة الثانية وهى صنوف القيم ، فتعنى السؤال عن وحدة القيم أو تعددها ، كما تنسحب أيضا على مناقشة مستويات القيمة دنيا أو عليا ، والصورة التى يكون عليها تسلسلها وتدرجها إن كان ثمة تسلسل أو تدرج .

ومتى أضيف موقف الفيلسوف من صنوف القيم إلى موقفه من طبيعتها ، من حيث تعريفها ومن حيث هى وسيلة أو غاية ، ذاتية أو موضوعية ، نسبية أو مطلقة ، فذلك يؤلف نظرة منسجمة تتيح لنا أن نضعه ضمن فريق أو فئة معينة من أصحاب المذاهب .

ويمكن ، بقدر من التعسف ، أن تصنف مواقف الفلاسفة من القيم إلى أربعة مذاهب رئيسية هى ، المواقف الطبيعى ، والمثالى ، والبراجماتى ، والوجودى .

فأما الطبيعى ، فليس موقفا متجانسا إلا من حيث اتفاق أصحابه على أن القيمة سلوك طبيعى يخضع لقوانين علمية حتمية . ولكنهم يتباينون فى تفضيل نوع من القوانين العلمية على غيره . فمن الطبيعيين أصحاب المذاهب البيولوجية مثل هانس دريش ووارنجتون ؛ الذين يردون القيمة إلى المستوى البيولوجى للفرد ، ومنهم الذين ينزعون إلى الاتجاه النفسى مثل ما ينونغ واهر نفلس ؛ الذين يردون القيم إلى مشاعر الرغبة ، ومنهم الاقتصاديون ، مثل ماركس ، الذى يرد القيمة إلى أصولها فى أسلوب الإنتاج . ومنهم أنصار النزعة الاجتماعية مثل دوركايم الذى يرجع القيمة إلى ما يفرضه المجتمع من إلزام .

بينما يرفض المثاليون أن تكون الخبرة الحسية مصدر القيم أو حتى وسيلة إدراكها ، واكتشافها أيضا لأنها ليست من خلق الذات بل هى موضوعية ، مطلقة غائية ، على نحو ما يذهب جود وماكنرى وهارتمان .

أما الموقف البراجماتى فيدنو من موقف الطبيعيين فى رده مشاعر التقويم إلى مستويات بيولوجية أو سيكولوجية أو جماعية ، ألا أنه يتميز عنهم فى رفضه الوقوف عند تفسير بيولوجى أو سيكلوجى أو اجتماعى للقيم لأنه يتجاوز تلك المستويات الطبيعية إلى جعل القيمة طابعا عاما للوجود الإنسانى دون تفرقة بين هذه المستويات . فشأن القيمة شأن كل فعل إنسانى وسيلة وإجراء يستهدف غاية مثلما هو الحال لدى شيللر وديوى .

والقيم عند الفلسفات الوجودية ، على نحو ما يمثلها سارتر ، يخلقها الإنسان كل لحظة عند اختياره الحر بين ممكنات داخل موقف معين . فهى إذن لاتسبق اختياره وإبداعه لها ، بل إنها تفقد طبيعتها بوصفها قيمة عندما تصبح معيارا يسبق اختيار الفرد لموقف من المواقف . فهى شئ موقوت مرهون بالاختيار ، وليس ثمة قيمة سابقة تهدى الإنسان فى اختياره ، بل عليه أن يخلقها كل لحظة لنفسه وللآخرين .

وعلى هذا النحو يتبين أن الموقف الفلسفى من تصور القيم موقف شامل ، وإطار كلى مهما يكن من محتواه : الذاتى أو الموضوعى ، النسبى أو المطلق ، الوسيلى أو الغائى . فكل وجهات نظر الفلسفة على اختلاف تفسيراتها للقيمة ورد أصولها إلى الواقع التجريبى أو عالم الفكر ، إنما تشارك جميعا فى موقف له خواصه النوعية التى تميزه عن موقف العلوم الاجتماعية من حيث طبيعة الموضوع ، والمنهج والغاية .

فمن حيث الموضوع ، تتناول الفلسفة القيم بحيث تضعها عنصرا من عناصر نسق يفسر الوجود أو الإنسان على أساس منظور كلى شامل .

ومن حيث المنهج ، لا تصوغ الفلسفة آراءها فروضا تقبل التحقق السريع المباشر ، لأن القيم تدخل عنصرا فى بناء أكبر ، ولا تثبت صحة وجهة نظر الفيلسوف إلا بثبوت صحة النسق الأكبر . ولايتيسر ذلك داخل إطار علم واحد وأدوات منهجية بعينها ، بل لابد من توافر أدلة تجريبية ونظرية تتجاوز حدود هذا العلم أو ذاك ، ويكون التحقق منها والوفاء بشروطها على مدى طويل من الزمان ، وعلى امتداد رقعة فسيحة من العلوم المتآزرة .

ومن حيث الغاية ، فإن مهمة الفلسفة ليست جمع المعارف المحققة بالتجربة والبرهان ، وتنسيقها فى قوانين ونظريات كما يصنع العلم ، بل غايتها هى إسداء العون فى وضع إطار معيارى يستهديه الإنسان فى مواقفه التى يتخذها إزاء واقعه دون ترقب لصحة هذه القضية أو تلك فى هذا العلم أو ذاك ، لأن الإنسان فى حاجة دائمة إلى الفعل والالتزام باتخاذ القرارات لا يسعفه فى ذلك انتظار ما تسفر عنه تجارب العلم .

٢ - القيم فى العلوم الاجتماعية :

تفترق العلوم فى تناولها للقيم عن الفلسفة . فالعلوم الاجتماعية على اختلاف مجالاتها النوعية لاتقدم نسقا يشمل كل جوانب الوجود . بل يتخصص كل منها فى ميدان نوعى ، ومن ثم تختلف موضوعاتها ومنهجها وغايتها عن الفلسفة .

فموضوعها رهن بالظاهرة النوعية التى تدرسها . ومنهجها يقوم على التناول التجريبى للظاهرة بحيث تطرح فروضا يؤيدها أو يفندها الواقع وفقا لشروط محددة للتحقق من الفروض وفروضها لاتشبه فروض الفلسفة الشديدة الاتساع والعمومية ، بل تصاغ بحيث يتيسر التحقق منها بصورة سريعة مباشرة ، كلما كان ذلك ممكنا ، لكى تعمد بعد إثباتها قانونا أو نظرية . لذلك كانت غاية هذه العلوم تنسيق المعارف المحققة وربطها بقوانين ونظريات تصلح أساسا ناميا لتطوير قدرة الإنسان على فهم الظواهر بوصفها ، وتفسيرها والتنبؤ بها ، ثم التحكم فيها ، وهى فى كل هذا تتوخى دوما الدقة والضبط عن طريق تطويع الظاهرة للبحث التجريبى ، بالمعنى الواسع أو الضيق على السواء .

وقد يطيب للبعض أن يوجز الفرق بين الفلسفة والعلوم ، فى موضوع القيم ، فى التعارض المأثور بين ما ينبغى أن يكون ، وما هو كائن . فعلى العلم الاجتماعى أن ينصرف عن التشريع المثالى للقيم وأن يقبل على دراستها كوقائع دراسة وصفية تقريرية تعمد إلى التحليل والتفسير على نحو ما ذهب إليه « ليفى بريل » ودور كايم من قبل .

غير أن الفلسفة - كما رأينا - لا تقنع بالتحدث عما ينبغى أن يكون من قيم لأن هذا هو ميدان العلوم المعيارية كالمنطق والأخلاق والجمال . والفلسفة ليست كلها علوما معيارية لأنها تناولت القيم أيضا بالوصف والتحليل والتفسير ، ولكن بطريقتها الخاصة التى سبق أن أشرنا إليها .

والمثال على الفرق بين الفلسفة والعلوم هو ما نراه بارزا فى علم الاقتصاد فالاتجاه الفلسفى الطبيعى الذى يجعل من القيمة بتفسيرها الاقتصادى أساسا لتفسير الفاعلية الإنسانية ، بأسرها يفترق عن علم الاقتصاد الذى يدرس القيمة بوصفها موضوعا من موضوعات النشاط الاقتصادى لا ينصرف إلى سواه من ضروب النشاط الإنسانى الأخرى . فهناك فرق هائل بين النظرية الماركسية كنظرية فلسفية ، وبين نظرية العمل عند آدم سميث وريكاردو ، فكلتا النظريتين تجعل من العمل أساس القيمة ، إلا أن الماركسية تجعل من نظريتها فى القيمة الاقتصادية أساسا تفسر به كل صور الفاعلية الإنسانية خارج ميدان الاقتصاد ، بينما يقف « سميث » مثلا عند تفسير النشاط الاقتصادى لا يعدوه . ويتبين ذلك من موقفه المغاير من مسائل الأخلاق والمعرفة ، فالجدير بالذكر أنه كان أستاذا للمنطق والأخلاق بجامعة جلاسجو قبل أن يكتب فى علم الاقتصاد .

وهناك بطبيعة الحال نظريات متباينة عن القيمة فى علم الاقتصاد ، كنظرية المنفعة الحدية، ونفقات الإنتاج ، وكلها مثل نظرية العمل تقف عند تفسير النشاط الاقتصادى لاتجاوزه .

أما القيم فى علم النفس فهى من موضوعات علم النفس الاجتماعى على الأصالة ، ويبدو أنه يستعيرها من علم الاجتماع ، ولكنه يتخصص فى دراسة العمليات التى بمقتضاها يتمثل الفرد داخل هذه القيم خلال مراحل التنشئة والتكيف الاجتماعيين واكتسابه لها فى نطاق جماعته المرجعية الصغيرة .

أما علم الاجتماع والانثروبولوجيا الاجتماعية ، فهما يحتفلان أشد الاحتفال بدراسة القيم ويفردان لها الكثير من البحوث . وهما لا يدرسان القيم على نحو ما يدرسها علم الاقتصاد أو علم النفس حيث يدرسها كل

منهما وقد عزل ظواهره النوعية – وهو عزل مشروع – عن السياق الاجتماعى الشامل ، بل يعمد علم الاجتماع إلى بحثها على امتداد المجتمع بأسره ، فينفذ إلى المجتمع المحلى ، كما يعقد المقارنة بين مجتمعات متعددة . وهنا تواجه علم الاجتماع مشكلة تعيين الحدود لتخصص موضوعاته .

فهذا ريمون آرون عالم الاجتماع الفرنسى يثير التساؤل الذى يطرحه علم الاجتماع وفقا لعبارته فى كتابه « المجتمع الصناعى » :

« يتساءل علم الاجتماع عن نفسه لأنه يريد أن يكون علما خاصا (أى مستقلا عن الفلسفة) كما ينشد فى الوقت عينه أن يحلل وأن يفهم مجمل الجوانب الاجتماعية . فمن التقاء هذين المقصدين أحدهما بالآخر تنبعث شكوك علماء الاجتماع فى أنفسهم ، ويبرز صراع المذاهب الاجتماعية ، وتأتى أيضا فائدة التأمل الفلسفى » .

وتعد دراسة القيم فى هذا العلم مصداقا لهذا الشك أو التساؤل . فقد دخلت القيم علم الاجتماع متأخرة ، ولم تعمد مبحثا من مباحثه إلا فى هيكل الفلسفة على خلاف ماحدث فى الاقتصاد ، وقد يتبين هذا فى تصريح دوركايم بأن « تقدم نظرية القيم أخيرا أنما يرد إلى إقامة عمومية ووحدة ذلك المفهوم . ويعنى هذا بعبارة أخرى إعتماد هذا التقدم على البحث الفلسفى للقيم لأنه وحده الذى يحق له بمقتضى اتساع موضوعاته وشمولها أن يثبت هذه العمومية وتلك الوحدة بل إن محاضرة دوركايم عن « أحكام القيمة وأحكام الواقع » إنما تعد بحثا فلسفيا خالصا لأنها كانت محاولة لتأييد وجهة نظر خاصة فى مقابل وجهات نظر فلسفية أخرى ، غير أنها كانت فى الوقت نفسه استباقا لما ينبغى أن تجرى عليه بحوث علم الاجتماع فى دراستها للقيم .

ولعل « فركما يستر » قد أوضح ذلك التزاوج بين الفلسفة وعلم الاجتماع فى دراسته للقيم ، عندما حدد معنيين لمشكلة القيم فى علم الاجتماع يقوم الأول طالما كان التقويم أو الالتزام بالقيم جزءا من الوقائع التى يدرسها عالم الاجتماع . ويتعين الثانى كمسألة تخص المقولات أو الفئات التفسيرية التى تحتاجها العلوم الاجتماعية ، والمعنى الأول ليس فى حاجة إلى مزيد من الإيضاح ، فالكائنات البشرية مخلوقات ساعية إلى غايات تقدر وتقوم هذه الغايات على نحو فردى أو اجتماعى وهذا التقويم له أصوله ونشأته وتغيراته وتعدد علاقاته المتداخلة ، وعلى هذا فدراسة القيم كوقائع وموضوعات لعلم الاجتماع لا تثير أية مشكلة منهجية . أما المعنى الثانى وهو القيم بوصفها مقولات أو فئات تفسيرية ، أو معان كلية ، ففيه تقوم بوظيفة هامة هى التى تتجسد فى الألفاظ والمصطلحات القيمية التى تفهم بمقتضاها الظواهر الاجتماعية ، فهى وحدها فى نظر « فركمايستر » التى تقدم الأساس العقلى لفهم بنية المجتمع وثقافته .

ويبدى « فركمايستر » تحفظا على هذا المعنى ، وهو أن استخدام العالم الاجتماعى للمصطلحات القيمية كمقولات أو فئات تفسيرية لا يعنى أنها تعبير عن تقويماته وانحيازاته وميوله الخاصة ، بل ينبغى أن تكون تفسيرا للالتزامات القيمية الرئيسية الباطنة فى الظواهر الاجتماعية نفسها . وينبغى أن يكون الكشف عنها عن طريق أشد ضروب الفحص والاختيار دقة وشجاعة ، وعلى أساس من تحليل الوقائع ذاتها .

وهذا هو « هوارد بيكر » عالم الاجتماع والانثروبولوجيا ، يقيم نظريته فى التفسير الاجتماعى على القيم ابتداء وأساسا . فهو يقول : « إذا كان على علم الاجتماع بأن يضطلع بمهمة هداية اختيار البشر لغاياتهم ووسائلهم معا ، فعليه أن يجلو دور القيم وأتساقها فى السلوك الإنسانى » . ويقول بيكر إن العبارة القائلة بأن « لامكان لأحكام القيمة فى علم الاجتماع ، إنما هى نفسها أحد أحكام القيمة . فالإنسان لا يمكن دراسته بوصفه كائنا بشريا فعالا فى نطاق مجتمع إلا إذا عرفنا قيمه . ولابد من وضع قيمه تلك فى صورة منتظمة مرتبة، ومصنفة فى نمط موحد يمكننا من التنبؤ بالسلوك الإنسانى والتحكم فيه كفاية عملية . فالإنسان على حد تعبيره « مقوم أصيل » . والسلوك الإنسانى هو دائما سلوك معيارى .

وإلى هنا لا نكاد نلمس فرقا بين عالم الاجتماع والفيلسوف ، غير أن الفرق يتضح عندما يصوغ علماء الاجتماع آراءهم – التى قد تنتمى إلى مجال الفلسفة – فى فروض تقبل التحقق يطبقونها على المجتمعات التى ينتقونها ميدانا للبحث .

فالفارق إذن بين الفلسفة والاجتماع هو مايصنعه رجل العلم فى صوغه لما يمكن أن يسمى « بالموقف التجريبى » . ويستلزم هذا بدوره منذ البداية أن يختلف موضوع العلم عن موضع الفلسفة ، بمعنى أن يعين رجل العلم موضوعه بحيث يشير إلى جزء أو جانب من الواقع يمكن أن يطوعه لتحديدات الزمان والمكان ومتطلبات التكميم ، على خلاف ما تصنعه الفلسفة عندما تجول حرة طليقة من ابعاد الزمان والمكان تحلق هنا وهناك باحثة عما يؤيد وجهة نظرها العامة .

أما « الموقف التجريبى » فهو ضرورة منهجية يسعى إليها رجل العلم وفاء لشرط الموضوعية ، لأنه فى حاجة إلى التحقق من فرضه والفرض لا يتحقق إلا بنتائجه التجريبية – أوقل الواقعية – المقيدة بمكان وزمان معينين فى وسع الباحث أن يستوعبها بحواسه وأدواته . والفرض ليس مجرد مقدمة منطقية تستنبط منها نتائجها – كما يفعل الفلاسفة فى أكثر الاحيان – بل هو لون من الحلول التى يصوغها الباحث حلا لإشكال تختبر صلاحيته فى موقف واقعى . وإلا عدل عنه إلى آخر . وهنا على الباحث أن يحدد منذ البداية أدواته التى لابد أن يتزود بها فى مواجهته للواقع الواسع المبعثر . وعليه حينئذ أن يختار أو يهيئ معطياته الملائمة، ويؤلف ويرتب وقائعه التى يمكن أن ينظمها عقدا متسقا مع فرضه هذا فضلا عن مفهوماته التى يعطيها دلالات إجرائية ، أى مترجمة إلى خطوات منهجية محسوبة يمكن أن يؤديها غيره، وبحيث يستطيع أن يعزل ما يريد عزله ، ويجمع شتات ما يراه معززا لفرضه كلما كان ذلك متيسرا .

فيبدأ الموقف التجريبى إذن من تحديد المشكلة وتعيين عناصرها فى إطار الواقع المتاح ، وقد تكون مثلا علاقة القيم بالتغير الاجتماعى ، أوصلة القيم بظاهرة أو نظام ما ، ثم يضيف إليها مادته العلمية ، وهى هنا :

١ – إطاره التصورى ومفهوماته وفروضه ، وهنا تدخل الفلسفة شريكا ظاهرا أو خفيا .

٢ – إجراءاته وأدواته المنهجية . وبعدها يوجه هذه المادة بشقيها النظرى والمنهجى إلى مااختاره أو اصطنعه ،

بحسب إمكانياته التجريبية أو الواقعية ، من معطيات ووقائع ليست كما قد يتبادر إلى الأذهان تقبع جاهزة فى انتظاره ، بل هو يفرزها فرزا ويعزلها عزلا عن عمد واختيار فى أغلب الأحيان .

فإذا ما أتيح لعالم الاجتماع أن يجعل من موقفه التجريبى عناصر متسقة مع فروضه بحيث يغدو الموقف فى نهاية الأمر محلول الأشكال ، بمعنى انطباق فروض الباحث على الواقع، يكون قد أفلح فى بحثه . وإذا وجد موقعه مختل العناصر وجب عليه أن يعدل إلى فروض وطرق أخرى .

وليس من المتعذر أن نصادف هذه الصورة كثيرا فى العلوم الاجتماعية . فهناك على سبيل المثال البحث الذى قامت به مجموعة من الباحثين فى أمريكا أبرزهم فلورنس كلوكهون عما اسموه : « التنوعات فى التوجيهات القيمية » واختاروا لتطبيق فروضهم خمسة مجتمعات محلية فى منطقة الريمروك فى جنوب غرب الولايات المتحدة .

فهم يبدأون بصياغة مادتهم النظرية ، فيعرفون التوجيهات القيمية على النحو الذى يستخرجون منه من بعد فروضهم وتوقعاتهم التجريبية إذا ما نزلوا إلى واقع معين مختار . فالتوجيهات القيمية فى نظرهم هى : « مبادئ منتظمة فى نماذج تتسلسل فى الرتبة ، ناجمة عن التفاعل بين عناصر عملية التقويم الثلاثة : المعرفية والوجدانية والنزوعية ، هى التى تهيىء الترتيب والاتجاه فى المجرى المتدفق دوما للأفعال والأفكار الإنسانية التى تتعلق بحل المشكلات الإنسانية المشتركة العامة .» ثم يصادر الباحثون بوضع بعض الدعاوى ، تحديدا وتصنيفا لهذه التنوعات التى تندرج تحتها التوجيهات القيمية : فهناك عدد محدود من المشكلات الإنسانية التى لابد أن يجد لها البشر فى كل الأزمان صيغا معينة . ومتى توجد تلك الصيغ ، فهى ليست بلا حدود ، وليست عشوائية ، بل هى تنوعات فى نطاق مجال محدود من الحلول الممكنة . كما توجد دائما بدائل متنوعة للحلول المتكررة فى كل الثقافات وفى كل الأزمان ، ولكنها تتلقى باختلاف المجتمعات والثقافات ، درجات متفاوته من التوكيد .

وهناك خمسة مشكلات مشتركة عامة تبعث على تلك الحلول وهى : ماتعلق منها بطبيعة الإنسان ، وعلاقته بالطبيعة وما فوق الطبيعة ، ومكانته من جريان الزمان ، وحالات الفاعلية الإنسانية ، وعلاقة الإنسان برفاقه من البشر .

ثم يواصل الباحثون صقل مادتهم النظرية فيقسمون كلا من تلك التوجيهات المتعلقة بهذه المشكلات إلى ثلاثة جوانب ، كانقسام التوجيه القيمى عن « الإنسان – الطبيعة » إلى السيادة عليها والخضوع لها والتوافق معها ، وانقسام التوجيه القيمى عن « الزمان » إلى ماضى وحاضر ومستقبل ، وهكذا فى سائر التوجيهات . كما يفرقون فى التوجيهات القيمية بين ماهو سائد ، وما هو متفاوت ، ومن الأخير ما هو مطلوب ، وما هو مسموح به ، إلى آخر مثل هذه الفروق .

ويمضون فى تصنيف مادتهم النظرية ، فيعزلون بين نمطين رئيسيين من « التمايز المجتمعى» يستعان به فى كل المجتمعات ، وهما : التمايز الخاص بالجماعات الفرعية من النوع الذى نجده فى الوحدات الاجتماعية

الإقليمية ، والعنصرية والطبقية وغيرها . والثانى هو ما يسميه الباحثون تمايز « المجال السلوكى » ، وهو ما تعلق بالفئات الواسعة للأنشطة الاجتماعية اللازمة لانتظام المجتمع فى آداء وظائفه ، ووجه الباحثون عنايتهم إلى المجالات السلوكية الاقتصادية والدينية والعقلية والجمالية والترويحية ، فضلا عن المجالات السياسية من النشاط وعلاقتها بسائر المجالات .

وافترض الباحثون أن تبرز فى المقارنة بين الثقافات اختلاف تمايزات الجماعات الفرعية من حيث النمط والمقدار ، واختلاف درجة التمايز فى المجالات السلوكية بصورة واسعة من مجتمع إلى آخر .

وهكذا يعمد الباحثون إلى مواصلة تسجيل توقعاتهم التجريبية المترتبة على فروضهم تلك بحيث يسيرون إلى أمثلة من الواقع الذى اختاروه ميدانا تجريبيا للدراسة . وعلى هذا النحو وقع اختيارهم على خمسة مجتمعات خاصة ، فى منطقة الريمروك ، اثنان منها هنديان - أمريكيان ، وواحد أمريكى - أسبانى ، وواحد من قرية المورمون ، والأخير مستوطنون قدموا إلى المنطقة من تكساس وأوكلاهوما فى بداية الثلاثينات من هذا القرن . وأختيرت عينة ممثلة من تلك المجتمعات ، وطبقت على أفرادها استمارات مقابلة Schedules مؤلفة من خمسة وعشرين بندا وزعت على امتداد الاستمارة بصورة متكافئة بحيث تغطى أسئلتها توجيهات القيمة الخاضعة للدراسة . ثم عولجت معطيات الاستمارات التجريبية ، والنتائج النظرية العامة التى أفضى إليها البحث .

ولا يعنينا هنا بطبيعة الحال أن نناقش إجراءاتهم التى اصطنعوها ، ونتائجهم التى بلغوها ومدى نجاحهم أو أخفاقهم فى مواجهة « الموقف التجريبى » ، الذى انتظم بحثهم . فما يهمنا بالدرجة الأولى هو إبراز أوجه الافتراق أو الالتقاء بين الفلسفة والعلم فى تناول القيم .

فرغم ما نلاحظة فى المثال السابق من إمعان فى التجريد النظرى وتوسع الفروض فى إحاطتها لمسائل شديدة العمومية ، مما يبعث على الشك فى انتمائها إلى العلم بأكثر من انتمائها للفلسفة ، على الرغم من ذلك ، فإن الباحثين فى هذه العلوم لايقفون عند ذلك التجريد ، بل يترجمون مكوناته إلى عناصر وأمثلة واقعية يتجهون إليها بأدواتهم المنهجية . فالفرق إذن بين العلم والفلسفة هو الإحالة المباشرة إلى معطيات الواقع ، بمعنى أن هناك على الأقل إمكان الترجمة إلى إجراءات للتحقق من صحة الفروض التى تنطوى عليها النظرية الاجتماعية . ومع هذا فثمة عنصر فلسفى يكمن دائما فى النظرية الاجتماعية قد يصرح به عالم الاجتماع أولا يصرح ، مادام على علم الاجتماع أن يحيط بمجمل الجوانب الاجتماعية كما يقول « آرون » والعلوم الاجتماعية كما يقول « كدروف » ينبغى عليها أن تتعلم من الفلسفة كيف تتناول أشد الموضوعات عمومية ، وأكثرها أهمية ، فهى تقدم مثلا لدراسة تلك الموضوعات ، وعلاقة الفلسفة بكل من العلوم الاجتماعية هى علاقة العام بالنوعى ، والخاص والفردى . ولكن على شريطة ألا تبالغ العلوم الاجتماعية فى صلتها بالفلسفة فتسقط فريسة لنزعات التبرير ، كما لاينبغى أن تبالغ فى عزلتها عن الفلسفة فتستهويها مطالب الدقة والضبط التى قد تشلها عن مجاوزة التفصيلات التافهة إلى التجريد النظرى المشروع .

وتتحدد صلة الفلسفة بالعلوم الاجتماعية على مستويين ، الأول منهجى حيث تبرز الفلسفة الافتراضات والمزاعم المسبقة التى تتوارى خلف صوغ رجل العلم لمفهوماته ومصادراته ، كلما تخدم الباحث العلمى فى صقل أدواته المنهجية وصون اتساق بنائها المنطقى . والمستوى الثانى نظرى حيث تزود العلوم الاجتماعية بالمشكلات التى ينبغى أن تتصدى لها بالبحث ، أو قد تقدم لها تصنيفا ناجحا تعرضه على محكات التجريب مثلما أفاد اختيار ألبورت وقرنون فى علم النفس من تصنيف شبرانجر للقيم .

بيد أن ذلك لا يعنى أن الفلسفة وصية على العلوم أو أنها بمثابة تاجر بالجملة يزود العلوم بموضوعاتها ، بل هى تفيد دائما من العلم ومن كل خطوات تطوره فى تعديل آرائها وفروضها الواسعة ، ولكنها قد تسبقه أحيانا إلى صوغ فروض لاتتمكن أدوات العلم فى هذه المرحلة أو تلك من أن تؤيدها أو تفندها . ولا يهمنا هنا ما تزعمه الفلسفة من أسماء وألقاب تخلعها على هذه الفروض وعدم الإعتراف بها فروضا لم تتحقق بعد ، فحسب الإنسان أن يكون فى حاجة إليها اليوم ، وليكشف المستقبل عن صدقها أو كذبها .

ويبدو أن الفلاسفة يستحون من تسمية آرائهم فروضا لأنهم يطلقون عليها اسم نظريات ومذاهب وايديولوجيات . وقد يستسلمون أحيانا لإغراء هوى يحملهم على إضفاء صفتى الضرورة والإطلاق على بعض التعميمات التجريبية ، مثل بقاء الطاقة أو التطور البيولوجى أو توهم بعض المفهومات والدلالات العلمية كيانات ثابتة ، وجواهر وأشياء كما هو الحال فى الطاقة والكتلة ، وهذا من شأنه أن يقلل من الثقة فى متانة نسيجها الفرضى الذى يحتضن منجزات العلم والثقافة التى بلغها هذا العصر أوذاك ، وينظمها فى نسق يستبق به أحيانا تطور العلوم .

ومهما يكن من أمر ، فعندما يتم لعلم أو لبضعة علوم معا أن تتحقق من صدق فرض فلسفى فإنه ما يلبث أن يضاف إلى رصيد العلم ، ويخرج من الفلسفة . ولكن يظل للفلسفة وظيفتها الخاصة عندما تضم ما حققته العلوم المختلفة فى إطار معيارى واحد ونظرة كلية شاملة .

التحليل السوسيولوجي للقيــم

د . محمد أحمد بيومى

تمــهــيــد :

فى هذا المقال سوف نحاول مناقشة الاعتبارات والمتطلبات المنهجية لما يسمى علم اجتماع القيم . ولذلك سوف يكون اهتمامنا مركزا حول موقف عالم الاجتماع من نسق القيم . وسوف نركز هنا على ثلاثة مسائل رئيسية تواجه الباحث فى تحليله لنسق القيم فى أى مجتمع وهى :

- تعريف القيم .
- طبيعة وخصائص أنساق القيمة .
- علماء الاجتماع ومشكلة حكم القيمة Value - Judgment

١- تعـريف القيـم :

فى الحقيقة أنه حديثا فقط جاء استخدام لفظة « قيمة » كمصطلح من المصطلحات السـوسيـولـوجيـة . « والقيمة » كمفهوم واضح قد استخدمت مبكرا فى معان فنية محددة فى ميـدان علم الاقتصاد أمـا « مفهـوم القيمة » فقد انتشر استخدامه فى العلوم الاجتماعية الأخرى حديثا - ولعل توماس وزنانيكى فى كتابهما للفلاح البولندى فى أوروبا وأمريكـا كـانا أول من استخـدم لفظة « قيم » ، وقد استخدم علماء الاجتماع الأخـرون ألفاظا أخرى مثل « الطرائق الشـعبية » Folkways أو العـرف « الـقيـم » Mores أو التصور الجمعى

Collective repesentation للإشارة إلى الجوانب الثقافية التى لها صفة التقييم والتى يتطلبها أى مجتمع ويمتثل لها أعضاؤه .

وعامة يمكن أن تعرف القيمة على أنها « المرغوب فيه » Desideratum بمعنى أى شئ مرغوب من الفرد أو الجماعة الاجتماعية . وموضوع الرغبة قد يكون موضوعا ماديا أو علاقة اجتماعية أو أفكار أو بصفة عامة أى شيء يتطلبه ويرغبه المجتمع . والقيمة كاسم Noun قد استخدمت إذن ، لتشير إلى بعض المعايير أو المقاييس التى تستمر خلال الزمن وتمدنا بمعايير يستخدمها الناس لتنظيم وترتيب رغباتهم المتنوعة ولذلك نقول أنه طالما أن الناس يصنعون الأشياء والأفعال والأفكار طبقا لمقياس المسموح والمرفوض فإن هذا يشير إلى أن هؤلاء الناس يستجيبون إلى نسق قيمى[١] .

وبنفس الطريقة فإن السلوك التقييمى Valuing يمكن أن يعرف على أنه أفعال تشير إلى قوة رغبة الشخص فى شئ مرغوب فيه أو قيمة . فكل نسق اجتماعى وكل جماعة من الأفراد تواجه بمهمة الاختيار من بين القيم البديلة ، على أية حال ، يجب أن نلاحظ ، أنه من أن هذه العملية الخاصة بالسلوك التقييمى نشير إلى مقدار معين من الانتظام داخل المجتمع ، إلا أن هذه العملية قد تختلف من مجتمع (أو جماعة) لآخر . هذا يشير إلى أن للسلوك التقييمى وظيفة متطلبة اجتماعيا من المقيمين Valuers . فالمقيمون ، نعنى بهم إذن ، أولئك الأشخاص الذين يرغبون قيمة ماسواء لانفسهم أو للأخرين[٢] .

وحقيقة الأمر أن لفظة « القيمة » قد استخدمت باتساع فى تراث العلوم الاجتماعية لدرجة أن الباحث يواجه بوجهات نظر مختلفة ومتنوعة تجاه مشكلة تعريف القيمة ، والافتقار إلى تعريف عام للقيمة قد فسر بعدة تفسيرات مختلفة فقد كانت النظرة إليها مترددة بين الاتساع الشديد والتضييق وقد أشار وليمز R.H.Williams إلى ذلك بقوله « مفهوم واسع وشامل له ميزة جذب الانتباه لإمكانية وجود عناصر قيمة فى كل أنواع السلوك الفطرية أو التلقائية ، أما التعريف الدقيق ربما يكن له ميزات التخصيص والتحديد ولكنه ربما يؤدى إلى أخطاء إذا لم تؤخذ الظواهر المستبعدة فى الحسبان فى سياق المفاهيم المتصلة بفكرة القيمة اتصالا وثيقا[٣] ، والذين حاولوا تعريف القيمة - بطريقة مباشرة أو غير مباشرة - غالبا ما يخلطون بين القيمة كمهفوم والقيمة كعملية Process ، كذلك خلطوا بين القيمة وبعض المفاهيم الأخرى المتصلة بها . على أية حال ، فإن الباحث فى التراث السوسيولوجى يمكنه أن يميز بين ثلاثة نماذج من التعريفات تعكس ثلاث توجيهات مختلفة نحو مفهوم القيمة . وهدفنا هو بيان كيف أن من المشكوك فيه أن أحدا من هذه التعريفات قد غطى بأمانة الجوانب المتعددة للقيمة وتنوع ظواهرها .

النموذج الأول : من التعريفات يشير إلى الموجهات الفلسفية والثقافية ، فبعض علماء الاجتماع قد أخذوا القيمة على أنها أى شئ ذا أهمية أو رغبة للذات الإنسانية . فبارك وبرجس Park and Burgess ، على سبيل المثال عرفا القيمة على أنها « أى شئ قيمته قابلة للتقدير »[٤] ويعرف هنرى Henry القيمة بأنها أى شئ نرى

فيه خيرا مثل « الحب « الشفقة ، الهدوء ، القناعة ، المرح ، الأمانة ، الذوق ، الترويح ، البساطة »[٥] ولقد ساوى دود S.C.Dodd القيمة بالمرغوب فيه desideratum ... « بمعنى أى شئ مرغوب فيه أو مختار من شخص ما فى وقت ما »[٦] على أية حال ، فإن بعض الكتاب الأخرين يعرفون القيمة بإنها أنماط Patterns تعاون فى توجيه الفعل . فعلى سبيل المثال ، يذكر فواسوم J. V. Folsom أننا فى دراسة الثقافة نعطى أهتماما للأنماط والقواعد أو المبادئ العامة للتكامل وهذا دائما يتضمن القيم . ولهذا فهو يعرف القيم بقوله : « سوف ننظر إلى القيمة على أنها نمط أو موقف أو جانب من السلوك الإنسانى أو مجتمع ، أو ثقافة ، أو بيئة طبيعية أو ، العلاقات المتبادلة التى تمارس من شخص أو أكثر كما لو كانت غاية فى حد ذاتها إنها شئ يحاول الناس حمايته والاستزادة منه ، والحصول عليه ويشعرون بالسعادة و ظاهريا عندما ينجحون فى ذلك[٧] .

أما باقى علماء الاجتماع فالبعض منهم يربطون بين القيم والوظيفة Function فنجد مالينوفسكى على سبيل المثال يعرف القيمة بأنها « اتصال قوى وحتمى بموضوعات وقيم أو معايير أو أشخاص ينظر إليهم باعتبارهم وسيلة لإرضاء حاجات الكائن »[٨] ويشير سوروكن صعوبة أخرى فى ربطة بين المعنى Meaning والقيمة Value والمعيار Norm . وقد عبر عن هذا التخبط حول لفظة القيمة فذهب إلى أن أى معنى بمفهوم ضيق – هو قيمة تتطلب معيارا للسلوك بالنسبة لتحقيقها أو رفضها ... ومن ناحية أخرى فإن أى معيار هو بالضرورة معنى ، وهو قيمة إيجابية أو سلبية . ومن ثم فإن ألفاظ المعنى والقيمة والمعيار سوف تستخدم تبادليا لتشير إلى الفئة العامة من الظواهر ذات المعنى التى فرضت فوق الصفات البيوفيزيقية للأشخاص أو الأفعال أو الحوادث ». ولسوء الحظ لم يحدد لنا سوروكن ماهو المقصود بتلك الفئة العامة من الظواهر ذات المعنى general class of meaningful phenomena .

هذه الفئة من العريفات أو الاستخدامات المختلفة « للقيمة » أو « القيم لايمكن أن تمدنا بأى حال بتعريف شامل للقيم ، ذلك لأنها ركزت على جانب واحد من القيمة وهو الجانب الثقافى ، دون أن تعطى أى انتباه للجوانب الأخرى الخاصة ، الفردية والجمعية ، كذلك فإن هذه المجموعة من التعريفات فشلت فى إقامة تفرقه بين القيم وبعض الموجهات العامة للسلوك مثل المعايير والعرف والأيديولوجيات ، وأخيرا فإن هذه التعريفات قد عرفت القيمة بتوسع لدرجة أنها فقدت طبيعتها وأصبحت مختلطة بمفاهيم أخرى .

النموذج الثانى من التعريفات السوسيولوجية للقيمة يشير إلى موجهات سيكولوجية ويجد الباحث – فى هذه المجموعة – تخبطا بين القيمة والاتجاه من ناحية وبين القيمة والمعياد والقواعد Rules والذات الجمعية Collective-self من ناحية أخرى .

فتوماس وزنانيكى عرفا القيم فى مقابل المفهوم السيكولوجى للاتجاهات . فبالنسبة لهما « القيمة هى أى شئ له محتوى من السهل الوصول إليه ، وله معنى لأعضاء الجماعة الاجتماعية . والقيمة الاجتماعية هى أى مدلول له محتوى أمبريقى من السهل الوصول إليه بالنسبة لأعضاء الجماعة وله معنى ليصبح من أجله موضوعا

للنشاط »(٩) والاتجاهات من ناحية أخرى هى الموجهات الذاتية لأعضاء الجماعة نحو القيم فالاتجاه كما يذكر توماس وزنانيكى هو . « عملية الشعور الفردى التى تحدد النشاط الممكن والحقيقى للفرد فى العالم الاجتماعى(١٠) . أكثر من ذلك فإنهما خلطا بين القيم والقواعد . فقد ذهبا إلى أن القواعد بالنسبة لعالم الاجتماع أهم من القيم . فضلا عن ذلك فقد عرفا القيم الاجتماعية ، بأنها القيم الإيجابية أو القيم المرغوبة « فالطعام ، الأداة ، عملة نقدية ، قصيدة شعر ، جامعة ، أسطورة نظرية علمية – كل هذه قيم اجتماعية »(١١) .

وإذا كان توماسى وزنانيكى قد خلطا بين القيم والاتجاهات فإن روز A.R.Rose قد خلط أيضا بين القيم والاتجاهات . وقد عرف القيم بأنها : « اتجاه يعقد بواسطة الفرد أو الجماعة نحو موضوع مادى أو غير مادى حقيقى أو خيالى – مثل هذا الشئ قدر على أنه يستحق الاختيار ، ولهذا فإنه فى علاقته بالذين يتمسكون به يكون للقيمة صفة الأمر أو الواجب» (١٢) ولقد أدرك روز وجود القيمة السلبية Negative Value أو الجوانب السلبية للقيمة «فالقيمة السلبية » كما يذكر روز « يمكن أن تدرك بتطبيق نفس التعريف وإضافة كلمة سلبى فى كل التعريفات(١٣) ، وقد ركز البعض الآخر من الكتاب على العلاقة بين القيم وإرضاء الرغبات والحاجات ... إلخ فيشير Roucek and Warren إلى أن القيم هى : «القدرة على إرضاء رغبه انسانية متصلة بأى موضوع أو فكرة أو محتوى تجربة »(١٤) واستخدم يونج Young تعريفا مماثلا للقيم فهى فى رأية تشير إلى : « تركيب من الأفكار والاتجاهات التى تعطى مقياسا للتفضيل أو أولية للدوافع والأهداف وكذلك تجرى الفعل من الدافع إلى الهدف »(١٥) . ويركز بعض الباحثين على أن القيمة ماهى إلا إتجاه يعقده المقيم Valuer فنجد كار L. Carr على سبيل المثال يؤكد أن القيمة هى : « التقدير الذى نضفيه على الأشياء ذات القيمة والقادر على إرضاء الرغبات »(١٦) .

مانريد أن نقترحه من هذه الأمثلة هو أن القيم قد تضاءلت إلى مستوى التفضيلات المختارة أو الأرضاءات أو الاختيار ... ألخ ، هذه الألفاظ التى استخدمت دون أن يحدد محتواها . أكثر من هذا ، فإننا فى هذه المجموعة لم نعلم ما ينبغى أن يكون عليه موقف القيم ولم تظهر لنا العلاقة الفضفاضة بين القيم والسلوك الفعلى . وقد لاحظ كروبير A. L. Kroeber هذا النقص ، أو الفشل فى توضيح العلاقة بين القيم والسلوك الفعلى عندما قال : « هناك دائما ثغرة بين القيم والسلوك . بين المثل والفعل حتى عندما تؤثر القيم دائما فى سلوك الكائنات الثقافية ، أى الناس ، فإن القيم لايمكن التحكم فيها بنوع خاص ، ومن ثم فإن الباحث فى الثقافة محتاج للتمييز والمقارنة بين القيم المثالية والسلوك المنجز الذين يكمل كل منهما الآخر »(١٧) .

ويعكس النموذج الثالث موجهات سوسيولوجية . وقد عرفت القيم في هذا الاتجاه من ثلاثة زوايا هى : موجهات الفعل الاجتماعى ، التعريف الإجرائى ، الفعل كتعبير عن القيمة . وسوف نناقش كل من هذه الزوايا بالتفصيل فيما يلى :

(أ) الحق أنه حتى ظهور كتاب نحو نظرية عامة للفعل Towards a General Theory of Action ما كان يجد الباحث تعريفا « بارسونيا » للقيمة وموجهات القيمة –عند بارسونز– تشير إلى « تلك

الجوانب من موجهات الفاعل التى تلزمه بالمحافظة على معايير معينة ، ومقاييس ومعايير للاختيار حينما يكون فى موقف طارئ يسمح له بالاختيار ، وحينما يكون الفاعل مجبرا على الاختيار ، فان موجهات القيمة قد تلزمه بمعايير معينة تساعده على اختياراته »(١٨) وكلو كوهن Kluckhohn متأثرا بالمدخل البارسونى السلوكى – قصر استخدام لفظة « القيمة » على مفهوم المرغوب فيه ، أى ما يشعر به أو يعتبر قابلا للتبرير ، فالقيمة عنده « مفهوم واضح أو مستتر ، متميز لشخص أو سمة ، لجماعة ، لشئ مرغوب فيه ، حيث يؤثر فى الاختيار من بين ماهو متاح من الوسائل وغايات الفعل »(١٩) وفى كتاب « النسق الاجتماعى » Social System ميز بارسونز القيمة بأنها « عنصر فى النسق الرمزى المشترك الذى يخدم كمعيار أو مقياس للاختيار بين بدائل الموجهات التى تنفتح ذاتيا فى الموقف»(٢٠) والوظيفة الرئيسية لنسق القيمة – عند بارسونز – هى تكوين اتجاهات الاختيار فى مشكلة الفعل . هذه الوظيفة قد أعيد تعريفها فى كتابات بارسونز المتأخرة فبارسونز الآن غير مهتم بالقيم كموجهات لفعل الفاعل ولكنه مهتم تاثيرها على النسق الاجتماعى ككل « فالقيم بالنسبة له هى النماذج المعيارية معرفة فى ألفاظ عامة ، نموذج التوجيه المرغوب فيه للنسق ككل ، مستقلا عن التخصيص لموقف أو وظيفة متميزة داخل النسق »(٢١) .

(ب) النسق الإجرائى وقد استخدم بواسطة بعض الكتاب لوصف ماهية القيم ويشرح لنا كلوكوهن كيف اكتشف القيم بقوله : « إجرائيا يلاحظ الباحث أنواعا معينة للسلوك النمطى فالباحث لايستطيع أن يفسر هذه الانتظامات إلا إذا افترض جوانب معينة للعمليات التى تحدد الأفعال المتماسكة الخاصة بالقيمة المشار إليها(٢٢) كذلك يحاول موريز Morris تجنب تعريفا واضحا للقيمة وذلك باستخدامه تعريفا إجرائيا فإنه يعتقد أننا يمكن أن نميز بين هذه الاستخدامات المختلفة للفظة القيمة : « القيم الفعالة Operative Values التى تشير إلى « القيم المدركة ، Conceived Values التى تشير إلى الاختيارات المتوقعة وأخيرا ، القيم الشيئية Obiect Values وهى تلك الأشياء المفضلة – فى الواقع – سواء أدركت الذات أنها مفضلة أم لا(٢٣) هذه الاستخدامات الثلاثة للقيم المتركة – فى رأى موريز – فى جانب من التوجيه يتفق مع مفهوم « التفضيل » Preference ، وهكذا فان القيمة بالنسبة لهذا التعريف الاجرائى ربما تشير إلى المفضل preferred أو ما و مدرك Conceived على أنه مفضل » أو المفضل فعلا .

(جـ) ويستخدم بعض الكتاب الأخرين الأفعال على أنها مؤشرات للقيم . فيذهب جورج لندبرج إلى أن : « الشئ له قيمة أو هو قيمة عندما يسلك الناس نحوه كما لو أنهم يحفظونه أو يزيدون من ملكيتهم له(٢٤) وقد لاحظ أدلر F. Adler أيضا التخبط فى التراث السوسيولوجى نحو تعريف القيمة . هذا

الغموض تأدى به إلى اعتبار مفهوم القيمة من الأمور التى ليس لها فائدة . فضلا عن ذلك فقد ساوى بين القيمة والفعل . فالفعل عنده هو « الجانب الأمبريقى الوحيد المعروف للقيمة »(٢٥) وهكذا فإن الأفعال المرغوبة والمسموح بها والحسنة أو التى على العكس من ذلك تشير جميعها إلى القيم(٢٦) .

١ - نحو تعريف للقيمة ونسق القيم :

بالرغم من التعريفات السابقة الذكر للقيمة ونسق القيم فإننا لازلنا نبحث عن الطريقة الخاصة التى نربط فيها القيم بأسباب معينة وعلاقات مؤثرة فى مجرى الفعل الاجتماعى . أكثر من ذلك ، فإن القيم قد أدركت على أنها مقولة فلسفية (المطلقات) أو اتجاه سيكولوجى فى عقل الفرد (التنشئة الاجتماعية) والحق أن موجهات الباحث هى التى تكون تعريف للقيم . وكنتيجة لذلك ، فإن لدينا ثلاثة علوم لدراسة القيم ، كل واحد منها يحاول أن يركز على جانب واحد فقط من جوانب القيمة دون اعتبار للجوانب الأخرى .

إننى أرى أن نسق القيم تتوافر له كل هذه الخصائص . فنسق القيم مكون من المطلق الذى يظهر فى الذاتية أو الهوية التقليدية ، ولكن المطلق ماهو إلا جانب واحد من نسق القيمة فالقيم موجودة فى فعل الفرد، وهى موجودة كذلك فى البناء الاجتماعى لمجتمع معين ، هذه القيم فى الثقافة والمجتمع والفرد يؤثر بعضها فى البعض الأخر تأثيرا يتخذ شكلا دائريا . بمعنى أن وجودها فى البناء الاجتماعى يشكل معايير الأنظمة الاجتماعية ، ووجودها لدى الأفراد يساعد على تشكيل الثقافة والنقطة التى نؤكدها هنا هى أن الأفراد يتوارثون من ثقافاتهم عن طريق التعود .

والأفراد الأكثر استقلالا قادرون على الارتفاع عن مستوى قيم ثقافتهم هؤلاء الأفراد أو صناع القيم هم غالبا المحركون الأساسيون للتقدم والتغير الاجتماعى الموقوف بطريقة غير عادية على القيادات الملهمة Charismatic Leadership الذين يعارضون نسق القيم القديم فإما يقدمون نسقا قيما جديدا أو يعودون إلى التقاليد لتحديث Modernize القيم الأساسية بها .

نخلص مما سبق بأن نسق القيم هو المجموعة من المعايير تعمل على أنها المبادى الدينامية فى التاريخ وتقدم لها « معنى » للإنجازات المجتمعية . إن نسق القيم هو تلك المجموعة من المعايير التى يصبح بها السلوك قيمى معقولا وذا معنى إنه مجموعة المبادئ التى تساعد الفرد والأفعال المجتمعية فى إطار التقاليد الخاصة بهم . وباختصار فان نسق القيم هو تلك المجموعة من المبادئ التى تربط الفرد بهويته والمجتمع بتقاليده ، وتنظم العلاقات بينهم ، ونحن نعرف نسق القيم بأنه المعايير والمبادئ التى يتمسك بها المجتمع أو أغلب أعضاؤه سواء صراحة أو ضمنيا . وهذا وكل نظام يتضمن قيما أقرها المجتمع ، وعليه فإننا نستطيع أن نتحدث عن قيم اقتصادية وقيم سياسية وقيم تعليمية وقيم أسرية وهكذا ....

٢ - طبيعة وخصائص أنساق القيمة :

سوق نناقش الآن النتائج الرئيسية العامة للدراسات السوسيولوجية الخاصة بنسق القيم أو بمعنى آخر سوف ننظر من وجهة النظر السوسيولوجية إلى السمات العامة لكل ظواهر القيمة.

أولا ، لقد وجد علماء الاجتماع أن القيم تدخل فى كل من الأنساق الكبرى الأربعة الفعل الإنسانى وهى الكائن ، الشخصية ، المجتمع والثقافة والحق أن بارسونز هو صاحب الفضل فى التأكيد على أن القيم بمثابة متغيرات فى أنساق الشخصية والمجتمع والثقافة أيضا .

والاكتشاف الثانى عن القيم عامة ، هو أن القيم عبارة عن تعميمات Ceneralizations من خلالها تتصل الأفعال المختلفة ، ومن خلالها يمكن فهم فعل معين بأن له « معنى » والقيم أيضا مفهومات تصويرية Conceptvalization بمعنى أن القيم تشكل أو تصاغ فى ألفاظ مطلقة ولكنها تطبق فى حدود موقفية خاصة[٢٧] على أية حال ، هذا لايشير إلى القيم فى مقام المطلقات ، على خلاف ذلك ، فإن الصياغة المطلقة القيمة تمثل رمزا ، أى تصورا غير كامل يعبر عن طائفة من الادراكات الخاصة بالقيمة[٢٨] تلك الطائفة من المدركات تحدد تطبيقات القيم فى مواقف مختلفة وتشكل المحتوى الأمبريقى للقيمة[٢٩] .

من زاوية ثالثة فقد أكتشف علماء الاجتماع أيضا أن كل ثقافة لها نسقا قيما متميزا ، يعبر عنه إما شعوريا أو بسلوك لاشعورى . وهذا يعنى أن علماء الاجتماع لايشغلون أنفسهم بقيم الفرد ، بل بنظرون إلى القيم على أنها عناصر الثقافة أو المعانى المشتركة للمجتمع الذى يحمل ثقافة معينة . وقد أشار كارل مانهايم K. Mannheim إلى أن التقييمات توضع أساسا من جانب الجماعات ، وفاكر أنه كلما رجعنا بعمق إلى فترات تاريخية مضت تزداد ثقتنا فى أن الحاصل الحقيقى للمعايير ليس الفرد ولكنه الجماعة ، فالتقييم ، كما يدعى مانهايم — ليس فعلا سيكلوجيا منعزلا للفرد ، فإنه لايمكننا عزل تجربة الفرد عن الخلفية الاجتماعية والتاريخية والتى تعتبر مصدرا أساسيا للفعل الاجتماعى[٣٠] . وهكذا فإنه يمكننا القول بأن القيم لها درجة من العمومية ، فالقيم لايمكن أن تعبر عن تجربة مفردة أو موقف مفرد ، فالقيم دائما معانى عامة أو معايير أو تناسقات مع بعض البناء الداخلى[٣١] .

ورابع خاصية لنسق القيم هى أن هناك علاقات منطقية ووظيفية بين القيم ونسق المفاهيم الثقافية العامة . والمقولات التى اقترحت لوصف وجهة النظر الثقافية Cultural World-View ونسق القيمة هى ما يأتى :

١ – الميتافيزيقا ، ٢ – المنطق ونظرية المعرفة ، ٣ – علم النفس ، وهذه المقولات تزودنا بالآتى :

(أ) مفهومات عن سمة الطبيعة الإنسانية الداخلية أو الفطرية (الخير والشر) .

(ب) العلاقة بين الإنسان والطبيعة وماهو فوق طبيعى Supernatural .

(جـ) الاهتمامات الزمنية للحياة الإنسانية ، الماضى ، الحاضر والمستقبل ، طريق النشاط الإنسانى ، طريق العلاقة بين الإنسان وأقرانه .

والمقولات المقترحة لتصنيف القيم الثقافية كعناصر فى نسق القيمة هى :

(أ) مسلمات القمية .

(ب) مركز نسق القيمة .

(جـ) التوجيهات .

(د) السمة (الخاصية) .

(هـ) ماهو ذو قيمة وما هو بلا قيمة[٣٢] .

وقد ميز علماء الاجتماع داخل أنساق القيمة بين القيمة « كموضوع » Object والقيمة « كميعار » Criterion . والقيمة كموضوع تشير إلى التقييم الخاص بأى موضوع مثل قولنا « إن الدول الصناعية تولى قيمة كبيرة للتعليم الرسمى » ، والمعنى الثانى للقيمة يشير إلى المعايير أو المقاييس التى يوضع التقييم فى حدودها مثل القول « إن التعليم شئ حسن لأنه يزيد الكفاية الاقتصادية[٣٣] .

وخاصية أخرى للقيم هى أنها دائما موضوعات مرغوبة . فالقيم ليست أشياء يرغبها الناس ولكنها مايريده الناس ليشكل رغباتهم . وأى هجوم على القيم يثير الغضب لدى من يتمسكون بها[٣٤] على أية حال فإنه فى أى وقت وتحت أى ظروف عندما تهمل القيم فإن ذلك يستتبعه ظهـور حـركة أو قائد للدعـوة إلى هـذه القيم أو تحديثها . ويتحدث بعض العلـماء عن القيم السلبيه Negative Values أى الأشياء المرفوضة أو المحرمة أو غير المرغوب فيها ، والحق أن ما يطلق عليه القيم السلبية الإيجابية ماهو إلا تصنيف حسب مقاييس الثقافة وحسب وظيفتها فى موقف معين . وهذا يعنى باختصار – أن تصنيف القيمة إلى سلبى وإيجابى ، شئ نسبى حسب الزمان والمكان .

وقد أكتشف علماء الاجتماع أيضا أنه ليست كل القيم ظاهرة أو واضحة وعمومية أو حتى شعورية[٣٥] فعلماء الاجتماع ، وكذلك الانثروبولوجيون بينوا أن نسق القيمة فى ثقافة معنية قد يكون مستترا أو غير متعرف عليه أو غير متصور من الذين يمتثلون له . والحق أنه من الصعب تحديد نسق القيمة فى أى مجتمع وذلك للأسـباب الآتية : ١ – القيـم بطبيعتها غير ظـاهرة .

٢– هناك نوعا من المقاومة اللاشعورية نحو التعرف عليها .

٣ – لم تتطور بعد أى أدوات ثابته لقياس القيم أو الكشف عنها .

ولما كانت القيم إجتماعية فى أصلها ، فإنها تساعد على إعطاء توجيه وتنظيم للفعل . فعندما يتطلب الاختيار ، سواء على المستوى الفردى أو المجتمعى ، تعمل القيم كمعايير للاختيار فى الفعل والأهداف ، أكثر من هذا ، فان هناك أرتباطات انفعالية مطلقة تصاحب عامة القيم وبوجه خاص بعد فترة عندما تهدر القيم فيها أو

تهمل(٣٦) . وغالبا ما يصاحب ذلك بظهور حركة أو قائد للدفاع عن هذه القيمة وتحديثها . وينسب علماء الاجتماع أيضا أهمية إستراتيجية للقيم خاصة القيم الدينية والأخلاقية فى العمليات التنظيمية والضبط الاجتماعى Social Control ولقد ذهب بارسونز إلى أن « المقاييس الاخلاقية تشكل لكونها مركز الجانب التقييمى من الثقافة العامة جوهر الميكانيزمات الثابتة لنسق التفاعل الاجتماعى(٣٧) .

واكتشاف آخر حول القيم عامة – هو أن القيم لها درجات مختلفة من التأثير على الفعل، ويرجع هذا إلى أن القيم ليست متساوية فى الأهمية ، فهى تقع فى ترتيبات هرمية ، والحق أن القيم تبدو وكأنها مرتبة فى سلم تتدرج فيه مَن مستوى عال فى التجريد مثل القيمة العليا أو المطلقة إلى مستوى أدنى من القيم والخاصة بالعلاقات بين الوسيلة والغاية . ويصنف علماء الاجتماع القيم بطرق مختلفة ، وكل طريقة من طرق التصنيف تعكس أهمية خاصة لبعض الصفات أو الجوانب القيمية . فدور كايم Durkheim مثلا ، يميز بين القيم على أساس العلمانى Secular والدينى « المقدس » Sacred وكلوكوهن يقترح تصنيفا للقيم على أساس الشكل ، المحتوى ، القصد ، العمومية ، الشدة ، الدرجة ، التنظيم(٣٨) .

وبعض العلماء الاجتماعيون الآخرون صنفوا القيم إما على أساس خصائصها العامة مثل الالزامية Imperativeness ، العمومية Universality والضمنية Inclusiveness أو حساب مستويات مثل القيم العضوية Orgamic Values أو القيم النوعية Specific Values أو القيم الشخصية Personal Values أو القيم الاجتماعية Social Values والقيم الثقافية Cultural Values(٣٩) .

والبعض الآخر من العلماء يدرجون القيم حسب محتواها أو حسب ماتعكس من أنشطة إنسانية مثل القيمه النظريه والقيمه الجماليه القيمة النظرية مثل القيمة الجمالية والقيمة الاجتماعية والقيمة السياسية والقيمة الدينية(٤٠) .

ولو أدركت هذه الترتيبات الهرمية للقيم على المستوى الفردى والمستوى السوسيوثقافى . فإن صراعات القيم والاختيارات يمكن أن تحل فى صالح القيمة الأكثر أهمية . وفى بعض الاحيان فإن قيمة معينة قد تكون وسيلة Means فى مواقف بعينها ولكنها تكون هدفا Goal أو غاية End فى مواقف أخرى . أكثر مس هذا فطالما أن القيمة هى محصلة التجربة المستمرة فإن كل نسق قيمى يحتوى بدائل Alternatives مقبولة اجتماعيا لتسمح للمجتمع أو الفرد بأن يكون فى توافق مع المواقف الجديدة أو المشاكل بدون صراع مجتمعى أو فردى . وإلى الدرجة التى تكون فيها هذه الميكانيزمات البديلة دينامية فان نسق القيم يكون أكثر نشاطا فى أداء وظائفه . وقد حلل علم الاجتماع كمتغيرات تابعة أى كموضوعات للتغيرات الاجتماعية والتكنولوجية والاقتصادية والسياسية . وبالنسبة للقيم العليا أو المطلقة فليس هناك إلا احتمال بسيط للصراع . ومن ناحية أخرى فإن المعارضة والصراع فى المستوى الأدنى للقيم ظاهر وواضح فى كل المجتمعات . وتحت ظروف التغير الاجتماعى فإن التفرقة بين الوسائل والغايات لايمكن أن تتم بسهولة « ويلقى هذا بالاجهاد على تكامل القيمة ولهذا فإن الفرد والمجتمع

يواجـهان بمشـكلة الاختـيار بين القـيم . وعندما تصبح مشكلة الاختيار ملحة فغالبا ما يظهر خلاف القيمة Value - malkersالذين يمارسون نوعا من التكامل وذلك من خلاف عدة طرق هي :

١ – خلق قيم جديدة .

٢ – إعادة ترتيب إمكانات واهتمامات سلم القيم .

٣ – وأحيانا تحدث بعض القيم القديمة .

وهذا ، وقد حلل علماء الاجتماع أيضا القيم كمتغيرات مستقلة . فبينوا كيف تعمل القيم باعتبارها العوامل الحقيقية والمسببات المؤثرة فى إحداث التغير المجتمعى ولاشك أن دراسات ماكس فيبر تمثل محاولة ما هامة ورائدة فى هذا الاتجاه .

هوامش :

(١) Cotton, W., "**Theory of Values**" A.S.R., Vol 24 (June, 1959), No.3.P.311.

(٢) Dobb, S.C. " **On Classifying Human Values : A Step in The Predicetion of Human Valuing** ", A.S.R., Vol. 16 (October, 1951), No. 5, PP. 646 - 647.

(٣) Williams, R.M, " **The Concept of Values** ", International Encyclopedia of the Social Sciences Ed, By D.C. Sills (New York : The Nacmilla Company, and Free Press 1968) .

(٤) Park. R.E. and Burgess, E.W. **Introduction to the Soience of Sociology** ed (chicago: univer sity of chicago 1924), P. 488

(٥) Henry, J., **Culture Against Man** (N. Y. : Random House, Inc. 1962), P. 14 .

(٦) Dodd, S.C. Op. Cit., P. 646 .

(٧) Folsom, J.K, "**Changing Values in Sex and Family Relations** " A.S., R. Vol. 2 (october, 1937) No. 5,P.717

لقد ساوت روث بندكت Ruth Benedict دراسة القيم بالأنماط الثقافية ، فهى ترى « أن مشكلة القيمة متضمنة فى الأنمــاط المختــلفة للثــقافات ، ومنــاقشــات القيمة الاجتماعية غالبا ما تكون محتوى لتمييز بعض السمات الإنسانية المرغوبة أو تشير إلى هدف اجتماعى يتضمن هذه الفضائل » .

Benedict, R. **Patterns of cultures**. (7th. ed.) (Boston : houghton Mifflin company, 1959. P. 216 .

(٨) Timacheff, N.S.. "**The Basic Concepts of Sociology**" A.J.S. Vol. 63 (September, 1952), No. 2, P. 183 . عبر بيكر H. Becker عن نفس المعنى فهو يرى أن « أى موضـــوع حـاجة ... خام أو معد ... شعورى أو لاشعورى ، هو قيمة » .

Through Values to Social Interpretation, Op. Cit., P. 10

(٩) Thomas and znaniecki, Op. P. 22.

(١٠) Ibid .

(١١) Thomas and znaniecki, Op. Cit., P. 21

(١٢) Rose, A.R., Op. Cit., 5.

ولقد استمر روز فى تعريفه بقوله « بالنسبة لتعريفنا فالقيم هى حالة للعقـل أو صفـة عقليـة وعنـدما تعبـر عن نفسهـا فى السلـوك فإننـا نطـلق عليهـا اختيار القيمة وتعريفنا يفترض درجة من العلاقة بين الحالات العقلية والسلوك » ، 14 .Ibid., P.

(١٣) Rose, A., R., Op. Cit, P.5.

(١٤) Roucek, JS and Warren, RL Sociotlogy (Totowa: Littlefield Adams, 1967). P. 296

(١٥) Young, K. Sociology: **A Study of Society and culture,** 2nd ed (New York : American Beck Co 1949), P. 110.

(١٦) Carr, L.J. **Situational Analysis** (N.Y. Harber, 1948) P. 55.

(١٧) Kroeber, A.L. " **Values as a Subject of Natural Science Inquiry** ". Proceedings of the National Academy of Sciences. Vol. 35 (1949), P. 264 .

(١٨) Parsons, T, and Shils, E., (eds), Op. Cit., P. 59 .

(١٩) Ibid., P. 395 .

(٢٠) Parsons. T. **Social System,** (New York : The Free Press, 1951)

(٢١) Parsons, T. and Shils, E, Naegele, K.D., Pitts, J.R. (ads.), **Theories of Society : Foundations of Modern Sociological Theory** (New York : The free Press, 1965), P. 44.

(٢٢) Parsons, T and Shils, E., (eds), Op Cit., P 396 .

(٢٣) Morris, C., **Axiology as the Science of Preferential Behaviour.** In R. Lepley (ed), Value A Cooperative Inquiry (New York: Columbia University Press, 1949), pp. 211 .

(٢٤) Lundberg, G **Can Seleuce Save Us?** 2nd. ed. (New York: Longmans Green, 1961), P. 30.

(٢٥) Adler, F. " **The Value Concept in Sociology**", Op. Cit., P. 276.

(٢٦) Adler, F. " **Social Control and Sel Regulation, Social Forces,** Vol. 31 (March, 1953), P. 270.

(٢٧) Turner, R. Op. Cit., p. 305.

(٢٨) Ibid. p. 306.

(٢٩) Ibid.

(٣٠) Mannheim, K., A **Few concerete Examples Concerning the Sociological Nature of Fluman Valuations..** Op. Cit, p. 181 .

(٣١) Folsom, J.k., Op. Cit., p. 718.

(٣٢) انظر : Albert, E V., **"The Classification of Values : A Method and Illustration"** American Anthropologiys, Vol 58 (1956), pp. 221 - 247 .

(٣٣) Williams, R.M. **"The Concept of Values"** Op. Cit p. 283 .

(٣٤) Folsom, J.V., Op. Cit., p 719 .

(٣٥) Rose, Op Cit, p7.

(٣٦) Folsom, Op Cit., p. 719 .

(٣٧) Parsons, T., **Social Structure and Personality** (N.Y.: Free press, 1964). P.22.

(٣٨) Kluckhohn, Op., Cit., pp. 412 - 421 .

(٣٩) انظر : Morris, R.T.A **Typology of Norms,** A.S.R. Vol. 21 (October, 1956) ; No. 5., pp. 610 - 613.

(٤٠) Cotton, W. R. **Exploring Techniques for measuring Human Values..** A.S.R. Vol. 19 (February, 1954(No. 1 pp. 9 - 55).

هوسرل*
فكرة أخلاق فينومينولوجية

د . قدرية إسماعيل إسماعيل

تطرح نظرية هوسرل فى الأخلاق وعلم القيم رؤية ظاهرية تعد إسهاما فريدا يساعدنا فى فهم معنى الأخلاقية ، والحضارة وحال الإنسان ونفترض أنه إذا وضعت نظريته فى منظور المذهب الإنسانى ، فسوف تتضح (تتكشف) معالم فريدة لرؤيته أغفلت من قبل ، وبخاصه ، إيضاحه أن أخلاقا مادية ونظرية فى القيمة هى استجابات على نحو خصوصى للطريقة التى يتصرف بها البشر بالفعل ، وأنها تمدنا بأسس تعديل ذلك السلوك عن طريق استخدام معايير كلية يمكن لنا أن نقيمها على نحو عقلى .

ولكى نحقق هذا الغرض ، فإنه يلزم أن نعرض البعد الإنسانى للنظرية ، وأراء هوسرل فى الأخلاق والقيمة من خلال مناقشته هيوم وكنت ، ثم تحليله الظاهرى للقيمة وتطبيقاته على مذهب الممارسة المادية ، وأخيرا نتيجة تتمثل فى طرح تصور ديناميكى عن الإنسان والحضارة ومعنى جديد للمسئولية المشتركة (الجمعية) للبشر .

ونتساءل : كيف للمرء أن يتناول وبأى منظور – نظرية هوسرل فى الأخلاق والقيمة ؟ إذا حاولنا أن نصنفه مع التراث الاكسيولوجى عند برنتانو ، ميوننج ، شلر ، وهارتمان ، لأن معنى ذلك أن نواجه بألوان النقد المعتادة التى توجه إلى السمة اللاتاريخية للمنهج الظاهرى وعدم المطابقة الابستمولوجيه فى المذهب الحدس .

لذا من أجل بيان أوجه مختلفة تماما للنظرية متحررة من هذه الانتقادات ، فانه يمكن أن ننظر إلى عمله (إبداعه) فى هذا الشأن – من منظور كفاحه من أجل أن يطور مذهبا إنسانيا جديدا أكثر أصالة وحقيقة ، يقول

(*) ادموند هوسرل (١٨٥٩ – ١٩٣٨) فيلسوف ألمانى معاصر . ١ – أ .د. نازلى إسماعيل – تأملات ديكارتيه الترجمة العربية ط – ١٩٧٠ دار المعارف .

عنه أنه مذهب إنسانى جذرى يزعم أنه متضمن فى السمة الحقه للحضارة الغربية ، وأنه يلزم على البشرية أن تشكل ذاتها والوسط الحضارى الذى تحيا فيه من جديد وفقا له عن طريق معايير كلية وعقلية .

والتساؤل الآن : لماذا يلزم أن توضع الأخلاق ونظرية القيمة عنده فى سياق أرحب كهذا ؟ والجواب يلاحظ أنه كان من السائد فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرينات أن المفكرين والفلاسفة كانوا يتناولون الأخلاق كمجال مستقل وأن يدافعوا عنه ضد كل محاولة ممكنة تسعى إلى امتصاص علم الأخلاق من جانب العلوم الاخرى كعلم النفس ، علم البيولوجيا ، الدين والسياسة[١] وعلى حين كان هوسرل قادرا على دعم مسألة استقلال علم الأخلاق فإنه طوّر أيضا فكرة اعتماد تبعية الأخلاق ونظرية القيمة على العوامل الاجتماعية والتاريخية ذلك أنه قد فطن إلى أن سياق الأخلاقى (ماهو أخلاقى) - على نحو محدود - يجب أن يرى (ينظر إليه) كجزء من الاهتمامات الاكسيولوجية الأرحب فى مجتمع متحضر (متطور) وكان هوسرل يرى أن الحضارة الغربية تتميز عن الحضارات الأخرى بالغاية المنوطة بها :

يقول (إنها الغائية المباطنة الخاصة والمختصة بها التى تكشف ذاتها باعتبار أنها عهد أنسانى جديد يظهر ويبدأ فى النمو ، عهد البشرية التى من الآن فصاعداً سوف تعيش ويمكن أن تعيش فقط فى التشكيل الحر لوجودها وحياتها التاريخية عن طريق أفكار عقلية ومهام لامتناهية[٢] وكان يعتقد فى وجود كمال مفطور فى الإنسانية الأوروبية ، وهو كمال يتحكم فى العمق فى التغيرات التى تطرأ على صورتها ويمنحها معنى النمو والتطور فى اتجاه صورة مثالية للحياة والوجود ، .... طالما أنها تتحرك فى اتجاه القطب الأزلى[٣] وينحصر المعنى الدقيق لأقواله تلك فى اعتقاده بأن نموذج (فلسفة كلية) ، علم بمعايير كلية للعقلانية متضمن فى مقاصد الإنسان الأوروبى فالإنسـان عند هوسـرل قادر على أن يصنع نفسه ومجتمعه حسب هذه المعايير العقلية ، فالإنسانية - عنده - نتاج لاينتهى ويتقوم (يتكون) من جديد بصفة مستمرة حسب معايير العقل[٤] وهكذا يستطيع لاتناهى الأجيال أن يجد تجديدا روحيا مستمرا ، ويكون كل جيل قادرا على أن يلزم ذاته بالنماذج والمعايير التى تتصف بها الحضارة الغربية ، وهى معايير عقلية[٥] ذلك أن (العقل هو الموضوع الصريح فى أنظمة المعرفة العقلانية الحقة والأصيلة[٦] وهو يقصد بالفعل هنا الأفكار والمثل المطلقة والأزلية التى تتجاوز ماهو زمانى ، والصحيحة على نحو غير مشروط .

وهو يرجع أزمة الإنسان المعاصر إلى فقدانه الإيمان بأنموذج (بفكرة) فلسفة كلية[٧] بوصفها المرشد للإنسان الجديد وما ترتب على ذلك من فقدان الإيمان بالعقل ذاته فالعقل هو الذى يمنح المعنى الذى يكون لكل شئ نفكر فيه على نحو نهائى ويصاحب هذا فقدان الإيمان بالعقل (المطلق) الذى يكتسب العالم عن طريقه المعنى الذى يكون له ، وفقدان الإيمان بمعنى التاريخ ، والبشرية ، وحرية الإنسان وهذا يعنى فقدان الإنسان قدرته على أن يؤمن معنى عقلانيا لوجوده الإنسانى الفردى والمشترك .

وإذا فقد الإنسان هذا الإيمان ، فأنه يكون - بذلك - قد فقد الإيمان بنفسه هو ، بوجوده الحقيقى الذاتى الخصوصى ولايمتلك الإنسان هذا الوجود الحقيقى مقدما فى البداهه الذاتية أنا أكون بل هو شئ يمتلكه الإنسان

فقط ، ويمكن أن يمتلكه بالفعل على شكل النضال من أجل بلوغ صدقه الخاص به (حقيقته) ، أعنى ، النضال من أجل أن يجعل نفسه حقيقي ولاشك أن الوجود الحقيقى هدف مثالى وهو عمل العقل ذاته[٨] ولن يتحقق هذا المعنى الأصيل للإنسان مالم يناضل من أجل أن يجعل العقل يعود إلى ذاته ليفهم إمكاناته الذاتية الخاصة به يقول هوسرل : (ولن يتحقق هذا الكمال ما لم يصبح العقل متجليا لذاته ، واعيا بذاته تماما فى شكله الرئيسى الخاص به ، شكل الفلسفة الكلية التى تنمو عن طريق العيان الضرورى المتسق ، والتى تتزود بمعاييرها الخاصة بفضل المنهج الضرورى)[٩] والفيلسوف مدعو بحكم أنه موظف من أجل البشرية طالما أن المعنى الأصيل لوجوده أن يحيا من أجل الحقيقة – لأداء هذا العمل ذلك لأن المسئولية الشخصية لوجوده الحقيقى بما هو فيلسوف – تحمل داخل ذاتها وفى نفس الوقت مسئولية تحقيق وجود البشرية الحقيقى (الحق) بأجمعه[١٠] وهوسرل بوصفه فيلسوفا قدعاش مصير الوجود الفلسفى بكل جديه لاتدعى حقا آخر غير حق التحدث طبقا للعيانات والأنوار التى وصل إليها فى تأمل حدسى وهولا يسعى إلى أن يعلم ، بل يقود ويشير ويصف مايراه فى عيانه الخالص فحسب .

فالبشرية مهددة (فى خطر) بفقدان وجودها الحقيقى مالم يعاد تأسيس إيمان الإنسان بفلسفة كلية وبمعايير عقل كلى ولابد وأن يصل التحول المتدرج للإنسان فى ضوء (حسب) هذه المعايير إلى نهايته ، ولابد وأن تكون البربرية المرعبة أمرا لامفر منه .

ويفسر هوسرل فقدان الايمان هذا – جزئيا – بتأثير انفصال العلوم الطبيعية عن العلوم الإنسانية[١١] ويرى أن التنامى السوى للبحث (والتساؤل) العلمى مع التبنى واسع الانتشار لاطار العمل الديكارتى يساعدان فى تجاوز هذا الانفصال هذا فضلا عن أنه لم يوجد إمكان تأسيس علم الذاتية أو حتى دراسة جادة لها وطبع مصير الذاتية والذاتية المتصلة بين الذوات بطابع الموضوعية العلمية ذلك أنه قد ترتب على محاكاة الفلسفة للاتجاه الرياضى الفريقى مشاكل عديدة من بينها عدم قدرة الفلاسفة على فهم الذاتية العاملة .

وكان يرى أن العود إلى الذاتية وفحصها ومساءلتها ، وبخاصة الذاتية التى تحمل داخل ذاتها – على نحو نهائى – كل صحة – العالم ، وإيضاح مضمونها ، وجميع أحوالها قبل – العلمية والعلمية وفحص الإنجازات العقلانية وكيفية تحققها ، هو الذى يجعل الصدق الموضوعى (فى العلوم) مفهوما ومستقلا ، وهو الذى يصل بنا إلى المعنى الحقيقى للعالم .

وفى نفس الوقت كانت فكرة المعقولية (التعقيل) أحادية الجانب بقدر ما توحدت –تدريجيا– بمناهج العلم الطبيعى وقد أدى هذا الحال إلى أبعاد العلوم الإنسانية وبخاصة الأخلاق عن العقل والعقلانية (أو المعقولية) وكان هوسرل يعتقد أنه من اللازم للدراسات الإنسانية أن تطور مناهجها وتصور (مفهوم) التعقيل (المعقولية) الخاص بها ذلك لأنه يمكن بهذه الطريقة فقط التغلب على فقدان الإيمان بالفلسفة والعقل .

ويقوم حل الأزمة – عنده – فى إعادة تأسيس فكرة الفلسفة الكلية فى شكل الظاهرات المستعالية التى طورها ذلك لأنه كـان يرى ظاهـرياته علمـا دقيقا يمدنا بإطـار العمل والمنهج الذى يلزم أن تصاغ فيه جميع الأسئلة (والمسائل) الفلسفية ويراجع المعنى الخاص بها .

ونعلم أن الظاهريات المتعالية – عنده – تنطوى على نقد جذرى للعقل باعتبار أنه ملمح رئيسى له(١٢) وكان يعتقد أنه متى قمنا بهذا النقد فإنه لابد وأن نستعيدأبعاد العقل التى تعمل فى صنع القرارات الإنسانية ، والعقل الإنسانى ، وعملية التقويم ولابد وأن نتغلب على المعقولية أحادية الجانب فى العلوم الطبيعية وسوف يؤدى نقد العقل – أيضا – إلى مفهوم جديد للإنسان ، وللعقل الإنسانى ، والمجموعة الإنسانية . فعندما يعاد تأسيس الإيمان بالفلسفة الكلية على نحو راسخ ، فإن الانسان يكون قادرا على أن يعمل وفقا لمعايير السلوك العاقل (rational) ، ويمكن أن نستعيد التحول التدريجى للإنسان المعاصر .

والحق إن اهتمام هوسرل بقضية الانسانية (العاقلة) والإنسان بما هو كائن حضارى فى الفترة الأخيرة من حياته – دليل ليس بموضع نقاش على الطابع الإنسانى لفلسفته ذلك أنه فى مصنفاته المتأخرة ، وبالذات فى مصنف الأزمة ، وفى مخطوطات غير منشورة ترجع إلى تلك الفترة – يظهر مفهوم جديد للإنسان ، مرتبط بتعريف جديد للبشرية فلم يعد الإنسان عند هوسرل – أجو سيكولوجى قائم فى العالم بل الحامل عقل نمائى ، صار موجوداً تاريخيا وحضاريا وكان يقصد بحضارى ، كون الإنسان موجود له تراث وتاريخ هذا وبقى هوسرل أمينا على التعريف الميتافيزيقى للإنسان من حيث إنه موجود ناطق (عاقل) بيد أن العقل يرتبط هنا – على نحو وثيق بالتاريخيه فالإنسان ليس باسم يطلق على واقع طبيعى أو قائم فى العالم ، بل الملازم لمشروع نمائى ، لمهمة لامتناهى فهو فى الواقع – إنسان فلسفى وذلك لأن فكرة الفلسفة أعنى مشروع علم كلى – هى غاية التاريخ والفكرة التى تحكم التاريخ فى نظر هوسرل فكرة معرفة مطابقة بالعـالم ، هـى فكـرة بالمعنـى الكنتـى ، أعنـى ، أ نموذج منظم وفهرس مهمته لامتناهية .

ويشتمل المذهب الإنسانى الشارطى كما طرحه هوسرل فى الأزمة على فكرة الإنسانية التى تنتج الحقائق العقلية ، وهى فكرة الإنسانية الحضارية وفى دراسته أصل الهندسة وفى «محاضرة ڤينا» يرى هوسرل العالم الحضارى نتيجة التراث وبتضمن حياة تاريخية فتوجد حضارة ، حيث يمكن أن يحفظ الماضى فى شكل عادة ورواسب يمكن تنشيطها من جديد وحيث يمكن أن تستبنى (زهصى) المستقبل فى شكل مشاريع وخطط بيد أن الحضارة لاتشتمل على ديالكتيك الاختزان والحفظ فحسب ، بل تستلزم التوريث أيضا ، أعنى نقل الخبرة من وعى فرد إلى آخر فى مجموعة مؤسيسة .

فالحضارة والتاريخية بهذا المعنى يشتملان على جملة وظائف النواتج الروحية بجميع أنواعها بيد أن الحضارة تعنى أيضا عنده الفلسفة بالأصالة وتطوير العقلنة (التعقل) والعلم وهو يرى إمكان تكوين (تقوم) نوع جديد من المجموعة البشرية : مجموعة تعلو المحلية ، مجتمع مفتوح أمام جميع البشر بدون قيد، وهو البشرية الحقة والأصيلة .

وفى مخطوط[١٣] له يتحدث هوسرل عن الفلسفة بما هى تأمل ذاتى للبشرية وعن التحقق الذاتى للعقل ، محدداً مهمة الفيلسوف بأنها بلوغ علم كلى عن العالم ، ومعرفة كلية متحددة أن يبلغ عالم الحقائق فى ذاتها التى تتعلق بالعالم ، العالم فى ذاته .

ونقول إن طريقة النظر هذه إلى نظرية هوسرل فى الأخلاق والقيمة تتسم بعدد من المزايا فهى تضع الأخلاق وعلم القيم داخل إطار العمل الممكن الأرحب للحضارة الإنسانية وتقبل لها الدور الرئيسى فى إيضاح المعايير التى يجب أن ترشد السلوك الإنسانى ومشروعتها فليست نظريته – فى هذا المجال – دراسة شكلية محدودة للظواهر والمفردات الخلقية ، بل إيضاحا للأخلاقى فى علاقته بالأوجه الأرحب للحياه يقول هوسرل : (أن تعيش كشخص معناه أن تعيش فى اطار عمل اجتماعى يعيش فيه الأنا والنحن معا فى مجموعة ويمتلكا المجموعة بوصفها أفقا)[١٤] .

ثانيا ، يؤدى هذا النهج إلى أوصاف جديدة للخبرة الأخلاقية والاكسيولوجية تستبعد الافتراضات الطبيعية المألوفة فى علم الأخلاق التقليدى ، ويجعل تلك الأوصاف تقترب من الخبرة عندنا عن طريق شروط البداهة التى يلزم أن يخضع لها كل زعم أيا كان نوعه .

وأخيرا ، كان نقد العقل ، وهو مهمة رئيسية فى الظاهريات المتعالية ، يبين لنا المعنى الذى يكون به العقل والمعقولية أجزاء من جملة النشاط القصدى للشعور وبذلك ترى أبعاد الحياة الإرادية والوجدانية – التى أغفلت سابقا – على أنها جزء من الحياة الناطقة وتخضع لاختبار البداهة وهكذا يثرى علم الأخلاق والعلوم الانسانية عن طريق استخدام هذا التصور الأرحب للعقل .

وبوضع نظريته الأخلاقية والاكسيولوجية فى السياق الغائى للمذهب الإنسانى يمكننا أن نكشف المعالم الديناميكية لها – والتى قد تغفل خلافا لهذا النهج وبخاصة ، دور الذات الأخلاقية ومجموعتها مسئوليتهما فى صناعة التاريخ فالقول بأننا مسئولون عن جميع أنشطة الاعتقاد ، التقويم ، المشيئة ، والنضال الأخلاقى عندنا ، يزودنا بأسس جديدة للمسئولية الجمعية عندنا .

ولكى يجعل هوسرل هذه المزاعم ذات نفع ، ينقد هيوم وكيف فى دراساته التاريخية النقدية للمذهب التجريبى والمذهب العقلى فى علم الأخلاق[١٥] – فهما فى رأيه – الرموز اللامعة على هذه المواقف التاريخية ، رأى هوسرل أن لاواحد منها استطاع أن يفسر لنا – على نحو تام – الخبرة الأخلاقية والاكسيولوجية ، ولا أن أمدنا بمفردات خلقية تخلو من عدم الوضوح .

كانت محاولة هيوم إدخال منهج العلم إلى الأخلاق موضع تقدير هوسرل ، ووافقه فى القول بأنه يجب أن يتأسس علم الأخلاق على أساس علمى بيد أنه رأى أن آراء هيوم القرن الثامن عشر فى العلم غير مقبولة ذلك أن الأخير قد رأى إمكان علم أخلاق علمى فى اطرادات الخبرة فى حياة الانفعال والعواطف وعن طريق استخدام

منهج الملاحظة والتجربة ، كان يأمل هيوم أن يوضح حالة الأخلاق(١٦) كان يعتقد أن الطبيعة الإنسانية تظل على حالها من حيث اطراد السلوك الإنساني ، ذلك أن دوافع معينة تؤدى دائما إلى أفعال معينة ، وأن حوادث معينة تتبع دائما أسبابا معينة ، وأن هناك اتفاق عام بين الناس على أن الأفعال الانسانية فيها إطراد إلى حد كبير ، مهما اختلف الزمان الذى عاش فيه الانسان ، واختلفت الأمة التى ينتسب إليها(١٧) ذلك أنه لو لم يكن سلوك الإنسان مطردا – اطراد الظواهر الطبيعية لاستحال علينا فى نظر هيوم أن نحكم على أحد ، وذلك لأن الخبرات الماضية عندنا – عندئذ – لاتجدى شيئا فى توقع ما سيكون عليه سلوك الناس فى المواقف المقبلة ، لكننا نتعلم بالخبرة شيئا كثيرا عن طبيعة الانسان ، وذلك لاطراد تلك الطبيعة وثباتها .

بيد أن هوسرل كان غير قادر على رؤية كيف أن مجرد ملاحظة اطرادات السلوك هذه وتعميمها سوف يمدنا بمرشد للسلوك يوثق به ذلك أن مجرد إطراد الانفعال والعاطفة قد نلاحظه فى فترة زمنية معينة ، لكنه عاجز عن تزويدنا بمعايير وكان تفسير هذا الموقف – عنده – أن المذهب الطبيعى عند هيوم قد أعماه عن رؤية الملامح المميزة فى الموقف الأخلاقى والخبرة الأخلاقية وجعل تناول المفردات الأخلاقية الرئيسية على نحو دقيق وصارم أمرا مستحيلا .

ادعى هيوم أن العاطفة تكون أساس الأخلاق ، وليس العقل ذلك أن الحكم الخلقى – عنده– قائم على الذوق أو العاطفة ، وجعل دور العقل أن يبين تفصيلات الموقف لكى يتاح للإنسان أن يميل بعاطفته أو ينفر(١٨) فالعقل وحده يستحيل أن يكون مصدرا لحياتنا الخلقية ، لأن المعرفه العقلية فى نظر هيوم – لايترتب عليها عمل ، والأخلاق جميعها عمل فالعقل عنده عاجز عن حمل صاحبه إلى مجال السلوك والعمل .

وكان رأى هوسرل أنه من المستحيل أن نفسر الدلالة الأخلاقية لأحكامنا –على نحو مميز– إذا أهملنا الانفعالات والمشاعر (العواطف بلغة هيوم) بيد أن هيوم قد تناول المشاعر والعاطفة بوصيفها أحداثا طبيعية تستلزم تفسيرا تجريبيا ، وعجز عن رؤيتها كأفعال قصدية وعندما تناول العاطفة بهذا المنظور الطبيعى عجز عن تميز فعل الانفعال من موضوع الانفعال هذا ولم تتوفر له طريقة واضحة لتمييز المشاعر الصحيحة من المشاعر غير الصحيحة ذلك أن المرء بحاجة – فى نظر هوسرل – إلى وينى قصديه لكى تميز بشكل مؤثر – بين المشاعر المختلفة فليس فى مقدور مجرد القابلية للاتفاق أو المنفعة أن تمدنا بموجه مرض (مطابق) لفهم الخبرة الأخلاقية أيضا قابل هيوم بين العقل والعاطفة(١٩)، وهو أمر بدا – فى نظر هوسرل – عفوى وبدون أساس اقتصر العقل عند هيوم على ألوان فهم أمور الواقع وعلاقات الأفكار ، ونظر إليه على إنه وظيفة معرفية فحسب خالية من كل تقويم وانفعال وليس لعقل كهذا قوة دافعه ، لأن المشاعر والعاطفة هى التى تدفع الإنسان إلى أن يعمل بيد أن هيوم جعل العقل عبدا للأهواء عندما عجز عن رؤية السمة القصدية للعقل .

كان هوسرل ، على الجهة الأخرى ، يتمسك بتصور عن العقل ووظيفته مختلف تماما ، فالعقل باعتبار أنه نشاط قصدى ، مرتبط بالتحقق ، والأخير مشروط بالبداهة (٢٠) ولما كانت البداهة سمة كلية للخبرة القصدية أيا

كان نوعها – عنده – فإن مسألة إمكان تقدير معقولية جميع الأفعال القصدية أو عدم معقوليتها تتوقف على إمكان تأمين تلك الأفعال (التحقق من صحتها) ببداهة أو عدم تأمينها [٢١] يقول هوسرل : (أى شعور ، بدون استثناء ، إما أن يوصف هو ذاته – سلفا – باعتبار أنه بداهة .. أو أنه يملك اتجاها ماهويا نحو تحوله إلى ألوان عطاء توضع بالأصالة ... ومن ثم نحو تأليفات التحقق التى توجد –على نحو رئيسى– فى نطاق أنا أستطيع[٢٢] .

فالعقل – عند هوسرل – لفظ قابل لأن ينطبق على جميع الأفعال القصدية وهكذا يمكن أن تتحدد الأفعال القصدية : أفعال الانفعال والمشيئة والنضال ، اتخاذ القرار على أنها معقولة أو أنها ليست معتمدة على البداهة الخاصة بها فمفهوم العقل ليس محدودا ، قاصرا ، كما كان عند هيوم ، بل يتقاطع مع جعله النشاط القصدى .

وأخيرا رأى هوسرل تفسير هيوم للانتقال مما هو كائن إلى ماينبغى غير ذى تأثير بسبب أنه نمط من التفسير التجريبى ، وأسلوب نمطى زائف فى تبرير المعايير ذلك لأن أى زعم معيارى أو تقويمى يحقق إلى المدى الذى يؤدى معه إلى نوع من الإجراءات البديهية التى تملئ الأفعال القصدية – موضع النظر – على نحو مطابق .

ويمكن أن نلاحظ بناء على هذه الانتقادات ، أن هوسرل رأى أن علم أخلاق تجريبى عاجز عن تفسير معنى المفردات الأخلاقية ، وبخاصة السمة المعيارية لها وليس بقادر على أن يمدنا بنوع الدفاع أو التبرير الذى يلائم صنع المزاعم التقويمية وكان يعتقد أيضا أن المصطلحين الرئيسيين عند هيوم – العقل والعاطفة ، يتصفان بالعفوية والغموض صار معهما تأسيس علم أخلاق دقيق وعلمى أمرا مستحيلا .

وعلى حين أن علم الأخلاق التجريبى ثبت أنه غير مرضى ، فلايقدم علم الأخلاق العقلى منظورات أفضل فى بيان الخبرة الأخلاقية والاكسيولوجية رأى هوسرل أو كنت كان على صواب – على نحو دقيق – فى زعمه أن علم الأخلاق يلزم أن يملك أساسا قبليا ، بيد أن مفهوم القبلى عند كنت كان غير صحيح فى نظر هوسرل[٢٣] وأكثر من هذا ، فقد ترتب على القبلى عند – كنت نتيجتان : جعل علم الأخلاق مستقلا عن الخبرة على نحو بحيث دفع به فى اتجاه الشكلية الحاوية وكان قبلى لهذا مقيدا بالعقل ومستبعدا دور المشاعر والعواطف .

كانت النقطة الرئيسية عند– كنت – أنه لايجب أن نبحث عن أساس الإلزام فى الطبيعة البشرية أوفى ظروف العالم الذى وضع فيه الإنسان ، بل قبليا فحسب فى مفاهيم العقل الخالص وكان يطالب بضرورة (وجوب) تأسيس أخلاق خالصة عندما تطبق على الإنسان لاتستعير أقل شئ من معرفة تتعلق بالإنسان نفسه ، بل تعطيه القوانين قبليا باعتبار أنه موجود ناطق فموضع الاهتمام هنا هو ايجاد أساس العنصر القبلى فى الحكم الخلقى – العنصر الذى يجعل القضايا التاليفية القبلية ممكنة فى الأخلاق – فى العقل ذاته فالقانون الخلقى يجب أن يتأسس – على نحو نهائى – فى هذا العقل ، دون الإشارة أو الرجوع إلى الأحوال الإنسانية بخاصة ذلك لأن

كنت رفض تمام إيجاد الأساس النهائى للقانون الخلقى فى الطبيعة البشرية وبالمثل فى أى ملمح من ملامحها أو فى أى عامل فى الحياة الإنسانية أو المجتمع فهذه الأسس المزعومة غير قادرة بوضوح - على تزويدنا بمبدأ الأخلاقية العام وكنت بتاسيسه القانون الخلقى على العقل ، تكون نظريته الخلقية غير متوافقة مع النظريات الوجدانية الحديثة فى علم الأخلاق ، فضلا عن رفضه للمذهب التجريبى فى هذا الصدد .

ومما لاشك فيه أن صياغة - كنت - للقبلى كانت موضع نقاش كبير فى الفلسفة المعاصرة ، سواء فى مجال فلسفة العلوم أو الأخلاق والقيم .

أما القبلى عند هوسرل ، كأنه يتكشف فى المنظور الشارطى الظاهرى فحسب ، ويلزم أن تكون أى صياغة له من الاتجاه الطبيعى (التجريبى) ناقصة ويجب أن تكون المعانى وعلاقاتها منطقة عمل القبلى . ومعنى هذا أن القبلى - عند هوسرل - مرتبط بأفعال منح - المعنى والملازمات القصدية الخاصة والمختصة بها . هذا ولاتوصف المزاعم القبلية - فى المنظور الظاهرى - عن طريق المعايير التجريبية (الاستقرائية) أو المنطقية ، بل عن طريق البداهة وهى ذاتها نمطا من الأداء القصدى بمواصفات محددة . ويشير هذا النظر إلى أن القبلى - عنده ليس بمستقل عن الخبرة ، بيد أنه مستقل عن الخبرة التجريبية أو الخبرة منظورا إليها فى الموقف الطبيعى . على العكس ، إننا على العكس ، أننا نميزه ويتأسس على النسق القصدى للخبرة . وكان يرى أن نسقا كهذا أمر رئيسى فى المنطق وعلم الدلالة ، وهو سابق عليهما .

وتصير المزاعم (الأقوال) القبلية عن المعانى وعلاقاتها ممكنة بسبب أمتلاك تلك المعانى سمات مستقلة خاصة بها يمكن أن توصف وتصاغ (توضع) فى عبارات مشروعة . ونعلم أن الاهتمام المحورى فى ظاهريات هوسرل المتعالية هو إيضاح البنية القصدية القبلية للخبرة . فالاخيرة ، بلغة كنتيه ، هى الشروط المتعالية التى تجعل الخبرة ممكنة أو ذات معنى . وعندما يطبق هذا النظر على الأخلاق والقيمة يتبين لنا أهتمام - هوسرل - بإيضاح الشروط المتعالية التى تجعل الدلالة (المعنى) الأخلاقية والاكسيولوجية (القيمة) ممكنة .

فعلم أخلاق علمى قبلى هو ببساطة ، علم أخلاق ينفذ بأسلوب ظاهرى دقيق . لذلك رفض هوسرل قبلى كنت بخطوطه الشكلية ، كما رفض استبعاد المادة أو المضامين من القوانين الأخلاقية ، وهو استبعاد يستند إلى افتراضى فى كنت أن أى تحديد مادى للإرادة لابد وأن يكون تجريبيا وسببيا[٢٤] ورأى هوسرل أن تحليل كنت للدوافع والدافعية ناقص ، وأكد على أن فعل مشيئه بدون موضوع يراد لهولغو (بلامعنى)[٢٥] ذلك أنه عندما ينظر إلى الدوافع على أنها أفعال قصدية ، دون النظر إليها كجزء من العالم الطبيعى ، يكون فى وسع المرء أن يرى - عندئذ - توجه أفعالنا الإرادية نحو القيم باعتبار أنها موضوعات قصدية . وكان يرى أنه توجد طرق أخرى لتفسير السمة الرابطة التى تتصف بها المعايير والمبادئ عندنا ، وهى طرق لم تكن ميسورة لكنت . ويكون الكشف عن هذه الطرق من مهام الظاهريات .

هذا وقد أعاب – هوسرل – على – كنت – رأية غير الصحيح فى الانفعالات والعواطف ، عندما نظر إليها على أنها تجريبية وجزء من عالم الظواهر لقد غفل كنت (باستثناء الاحترام) رؤية أن المشاعر قصدية ، ويمكن تقديرها عن طريق البداهة الخاصة بها . وزعم هوسرل أنه إذا استبعدت المشاعر من علم الأخلاق ، فلابد وأن تفقد المضامين الأخلاقية بخاصة المعنى الخاص بها .

ويتضح لنا ، الآن ، من نقد هوسرل – هيوم – وكنت – أنه قد صاغ مفهوم جديدا لطبيعة علم الأخلاق ووظيفته ، وبخاصة منذ أن طالب بأن يكون علم الأخلاق علمى وقبلى(٢٦) ويشتمل لفظ علمى – عنده – على مطالب ابستمولوجية صارمة تتعلق بنوع المزاعم (الأقوال) التى يمكن أن تقبل ، ولكن يكون الزعم علميا ، فلابد وأن يؤمن عليه ببداهة على نحو مستقل ويسرى هذا الشريط على الافتراضات والقناعات ، والتأملات النظرية من أى نوع . وعندما يطالب هوسرل – بعلم أخلاق قبلى ، فإنه لايقصد أن يتخضع جميع المزاعم لمعايير الشمول والضرورة الشكلية ، بل يعنى أن يختص علم الأخلاق بإيضاح البنية القصدية الرئيسية للخبرة والتى تحدد سلفا مسار الخبرة فيما بعد ومن ثم أسبقية تلك البنية(٢٧) .

والمهمة الرئيسية فى علم الأخلاق –عنده– أن يوضح الأفعال القصدية الرئيسية والملازمات الخاصة والمختصة بها وأن يحدد طبيعة الروابط القصدية – القائمة بينها فمدار الاهتمام فى علم الأخلاق – عنده – هو معنى الخبرات الأخلاقية والاكسيولوجية بقدر ماتنبع (تظهر) عن الأفعال القصدية المتنوعة المتضمنة فى تكوين تلك المعانى وكان يرى أهمية أن نتعقب وعن فهم القيمة الحالى عندنا حتى تبلغ الشروط الأصلية الخاصة بها وأن نختبر مشروعيتها ، وبالمثل مشروعية طريق التقوم (التكوين) الذى سلكته لأجل ذلك طالب هوسرل بأن تتبنى الفلسفة الأخلاقية منهج الظاهريات لكى تصيغ معايير الصواب التى تتعلق بجملة الأفعال القصدية .

ويشتمل علم الأخلاق عن هوسرل على مساحات بحث رئيسية : التحليل الظاهرى لأصول القيمة اكسيولوجيا شكليه وأخرى مادية وممارسة شكلية وأخرى مادية(٢٨) .

ويندرج تحت التحليل الظاهرى لأصول القيمة الدراسات المؤسسة حول الشروط المنشأه التى تنبع عنها القيم وهى : أفعال الانفعال القصدية وملازماتها ، آفاقها ، تقومها وبداهتها وتبنى الاكسيولوجيا الشكلية – والمادية على دراسة القيمة على نحو ما حللت ظاهريا وتختص الاكسيولوجيا الشكلية بالقوانين والمبادئ القائمة بين الأفعال القصدية وموضوعاتها(٢٩) ويقال إن المنطق الشكلى قد أفاد هوسرل عندما حاول صياغة قوانين متنوعة تنطبق على القيم ، والمقارنة بينها ، تدرجها ، وترتيبها على نحو هرمى فلأكسيولوجيا الشكلية (الخالصة) تقدم عالم قيم مرتب على نحو هرمى ، على حين تمدنا الاكسيولوجيا المادية بمضامين تلك القوانين والمبادئ.

وتكمل الممارسة الشكلية والمادية تقسيم عمل علم الأخلاق عند هوسرل ، وتشكل منطقة بحث ذات اهتمام كبير من جانب الدارسين(٣٠) وتؤدى دراسة أفعال التقويم (Valuing acts) إلى إنتاج البحوث الملازمة لها والتى

تتعلق بالممارسة الشكلية والممارسة المادية . وتتناول الأولى إيضاح معايير فعل المشيئة الصحيح ، والنضال ، وعناصر الواجب الموضوعى ، ومحددات المبدأ الأخلاقى الأعظم علوا ، (الأمر الجازم) الشكلية . وتختص الممارسة المادية بإمدادنا بالمضامين المادية الخاصة بمعايير القيمة والإلزام ، تقوم الذات الأخلاقيه والمجموعة الأخلاقية ومضمون الأمر الجازم .

وتوصف القيمة – فى التحليل الظاهرى لها – بأنها الملازم الموضوعى (القصدى) يفعل انفعال قصدى(٣١) فالقيمة ليست – فى هذا النظر – بخاصية تجريبية ولابخاصية منطقية ، بل هى الموضوع القصدى لفعل انفعال قصدى فالقيم يبنى الخبرة ، عندما ترى تلك الخبرة فينو مينولوجيا فى المنظور الطبيعى ، يتجه الاهتمام إلى أحداث فى العالم التجريبى ، ولايستطيع المرء أن يجد القيم كجزء من نسيج العالم(٣٢) ويترتب على هذا ، أن ترى القيم على أنها ذاتية والأمل وجودا أما من وجهة النظر الظاهرية ترى القيمة كموضوع يتقوم (يبنى) ويكون لها نفس الاستقلال كالموضوعات المكونة فى مساحات أخرى ، كمجالات المنطق ، والعلم والفن وغيرها ويمكن للقيمة من حيث هى كذلك أن توصف بأمانة وأن تؤمن علاقاتها بالبنى الأخرى الموضوعة فى المزاعم ببداهة فالقيم كموضوعات قصدية يبنى للخبرة مستقرة (ثابتة) نسبيا ، ويمكن أن تدرس فى تطور تكوينها وبعبارة أخرى ، يرى هوسرل أن للقيم تاريخ يمكن إيضاحه على نحو ظاهرى .

وقد يقال إن توصيف القيمة بأنها الموضوع القصدى لفعل انفعال قصدى أمر واضح ، بيد أنه توجد مسائل أخرى أقل وضوحا لابد وأن تواجه الباحث عندما يفحص القيمة بالأسلوب الظاهرى مثل : هل كل موضوع فعل انفعال قصدى هو قيمة ؟ ألاتقع فى أخطاء بسبب تقلب الانفعالات عندنا الأمر الذى يجعلها عرضة لإمكان عدم الثقة فيها ؟ أيلزم أن يوجد تميز بين ما هو ذو قيمة ، فى الظاهر ، وبين ماهو ذو قيمة على نحو أصلى وحقيقى ؟

ومن المفيد – فى ايضاح مسألة التفرقة بين الانفعالات الصحيحة وغير الصحيحة– أن نعرض لمسألة البداهة . فقد يخدع الفلاسفة فى الظن أن الأفعال القصدية نواتج نهائية ، وغالبا لايدركون واقعة أن تلك الأفعال يلزم أن نتعلمها ويمكن أن تعلم بشكل جيد أو ردئ وهذا هو الحال فى الانفعالات والعواطف بخاصة ، حيث تلعب العوامل الاجتماعية والحضارية دورا هاما فالاستجابات الوجدانية عندنا تختلف ، على نحو يمكن ملاحظته ، حتى عند الشخص الواحد ويمكن القول إن الخبرة والعقل قد يساعدان فى تعديل تلك الاستجابات .

ويترتب على هذا النظر ، أن يكون من الواجب (واللازم) أن يطرأ تغير جذرى على جملة نماذج الانفعال والنضال عندنا – فيما يختص بالأفعال القصدية التى تتعلق بالانفعالات (المشاعر) والكفاح ، إذا قدر للإنسانية المنهارة والمنقسمة – التى فقدت إيمانها بالعقل والتعقل أن تبقى حية وهكذا تخضع مشاعرنا وعواطفنا للتعديل والاختبار ويزعم هوسرل أن الموضوعات القصدية للانفعالات والنضال تخضع لنفس اختبارات البداهة مثلها قبل أى أفعال قصدية أخرى .

وإذا نظرنا إلى نتائج التحليل الظاهرى للقيم على المستوى الماهوى (كما هو الحال عند سكير[٣٣] مثلا) ، فإنه يبدو أن مزاعم – القيمة يمكن أن تؤمن ببداهة ، وتتأسس كأقوال مطابقة بيد أنه من الواضح – منذ ظهور مصنفات تأملات ديكارتية والمنطق الشكلى والمتعالى فإن اليقين والمطابقة يتمايزان فعلى حين قد تدعى النتائج الماهوية أنها يقينية ، غير أنها قد تكون أقل مطابقة . ذلك لأن مهمة تحديد صدق مزاعم – القيمة تكون أكثر عرضة للزلل كلما انتقل الباحث من الظاهريات الماهوية إلى الظاهريات المتعالية ويمكن القول إن جميع علماء الظاهريات الكلاسيكيين الذين درسوا القيمة بالمنهج الظاهرى ظلوا فى تحليلاتهم على المستوى الماهوى بيد أنه يلزم أن تستخدم الظاهريات المقومة المتعالية مع إجراءات الاختبار الخاصة والمختصة بها كلما انتقل الباحث إلى فحص الوعى التاريخى وذلك لأن مزاعم – القيمة تبدو باعتبار أنها رواسب معنى تولت فى وعى – الحضارة عندنا ، ولابد وأن تكون قد تأثرت بالآفاق المتنوعة التى وجدت فيها ولذلك يعتبر الإيضاح الظاهرى النسقى لتلك المزاعم مهمة معقدة ، يستلزم استخدام جميع إجراءات الاختبار الدقيقة الخاصة بالبداهة التى صاغها هوسرل فى سنواته المتأخرة .

لقد صاغ هوسرل مفهوم البداهة وأعاد صياغته وزودنا بنسق دقيق ومركب من الاختبارات لكى نثبت مزاعمنا . وتخضع جملة الأفعال الوجدانية والإرادية القصدية للتقصى الظاهرى واختبارات البداهة . ويمكن أن ترى جملة سلاسل الأفعال القصدية من خلال ما إذا كانت تمدنا بتأليفات إثبات القاصد والمقصود . على نحو بحيث إذا بدا اختبار واحد غير كاف ، فيمكن أن يكمل بسلسلة من إجراءات التحقق الأخرى فالبداهة فى هذا السياق هى وحدة العوامل القاصدة والمقصودة وحيث تكون البداهة مطابقة فلا عناصر قاصدة غائبة (غيرحاضرة) فى الخبرة المعاشة وتصير مسألة إثبات مزاعم – القيمة أكثر تعقيدا عندما ينظر الباحث إلى آفاق – القيمة وتحميل هذه الآفاق على معنى زعم – القيمة موضع النظر وبخاصة إذا وضع فى اعتباره أن لكل فعل قصدى ولكل ملازم قصدى له الآفاق الخاصة به ذلك لأن مزاعم – القيمة التى تصنع فى آفاق خصوصية بالبداهة الملائمة لها ، هى أنفسها جزء من سياقات قصدية يلزم أن تفسر بالمثل ومن المسائل التى تستلزم إيضاحا ظاهريا – كذلك – مسألة علاقات حكم – القيمة الحالى عندنا بإطارات العمل داخل المجتمع وعبر التاريخ وهكذا تستلزم صياغة دلالة حكم قيمة واحد ومشروعيته إيضاحا أكبر بكثير مما كان يظن من السابق وذلك لأنه إذا كانت أحكام – القيمة اليومية عندنا هى رواسب المعنى الباقية على الحياة لأحكام – قيمة سابقة صنعت فى سياقات مختلفة وآفاق متعددة ، فإنه يكون من الواضح ، أن تقوم بعملية الإيضاح عبر مستويات المعنى المتنوعة التى قد بنيت فيها تلك الأحكام .

ومن الجدير بالذكر ، أن الخبرات الأصلية أنفسها قد لاتكون واضحة ومتميزة بشكل كاف ومن ثم تستلزم إعادة تشكيل المعنى فى أحكام – القيمة ، ويستلزم الأمر – فى هذه الحالة تعديل الأفعال القصدية ذاتها فقدرتنا

على عمل (صنع) تقويمات خلقية وقيمة صحيحة تتوقف إلى حد كبير على قدرتنا على أن نتعامل فى مجال المشاعر الأفعال الإرادية (العزم) بطريقة بحيث تسمح بتعديل أفعالنا القصدية وتغيرها حتى يمكننا إصدار أحكام قيمة أكثر مطابقة .

والحق إن هوسرل قد أمدنا بمشروع كبير يحتاج إلى أن يتحقق ، وليس بمنتج نهائى وسوف يحتاج تنفيذ مشروع كبير كهذا إلى بحث تعاونى مكثف من جانب علماء الظاهريات[٣٤] .

فى مذهب الممارسة المادية عنده ، يوضح هوسرل مسألة الذات الأخلاقية وطريقة تقومها ترى الذات الأخلاقية ، أول كل شئ ، على أنها ذات صاحبة خبرة قصدية[٣٥] شخص يقوم بأفعال قصدية تتعلق بالاعتقاد ، الانفعال ، الكفاح ، المشيئة ، الرغبة ، وماشابه ذلك ولجميع هذه الأفعال موضوعاتها القصدية ذات السمة المعيارية الرابطة فالأنا – عنده – ليست القطب الخاوى من الخبرة ، بل تصير عينية عبر تنفيذ الأفعال القصدية [٣٦] فالأنا تتخذ ، مع كل فعل جديد ، معانى جديدة كجزء من نسق يتنافى . فالذات الأخلاقية تكون لأجل ذلك – فى حالة مستمرة من الصيرورة . ويكون من مهام علم الأخلاق أن يوضح هذا التقوم المتصل .

وكما تتكون الذات الأخلاقية ، فكذلك يتقوم عالمها الملازم لها ، وهو العالم المحيط بها ، عالما الاجتماعى ، عالم المعاملات – اليومية التى تقصد إليه ، وليس بعالم الفزياء مثلا ، الذى يتقوم (يبنى) فى أفعال قصدية مختلفة تماما . فالعالم الذى نعيش فيه عالم عملى ، عالم نتشارك فيه بسبب مقاصدنا المتشاركة ، وهو مملوء بالقيم ، وذلك لأننا كائنات تنفعل (تشعر) وتقوم أى تصدر أحكام – قيمة مثلما تفكر وتدرك وتواجه النظريات الطبيعية فى مجال الأخلاق والقيم مشكلة حقيقية فى فحص القيم ، وذلك لأن العالم الطبيعى التجريبى الذى تستند إليه هذه النظريات خال من القيم ، فضلا عن أنها قد استبعدت إسهامات الذاتية على مستوى الفرد والمجموعة المتشاركة كجزء من المنهج التجريبى فى المنظور الفينومنيولوجى يتعامل المرء مع عالم مقصود مملوء بالقيم ، يلزم أن يكشف عنها وأن يفسرها .

ولما كانت الذات الأخلاقية وعالمها نواتج متقومة (تتكون) ويجرى عليها التغيير بصفة مستمرة ، ولما كان كل فعل قصدى جديد يساهم فى صنع الذات وعالمها المقصود ، فانه يلزم رؤية أن عالما كهذا يدرك بطريقة مختلفة إلى حد ما عند أناس ذوى شخصية مختلفة وهى مسألة ذات أهمية فى علم الأخلاق وتبقى مسألة فحص مشروعية رؤية العالم الذى نتقاسمه ومشروعية القيم التى ننسبها إليه ، والأكثر من هذا مسئوليتنا عن التمسك بتلك الآراء وتفقد إنجازات الذات الأخلاقية المعنى الخاص بها ، إذا لم يكن فى مقدورها أن تتأسس ببداهة ذلك لأنه إذا مضت المزاعم المعرفية والقيمة والتقويمية عندنا دون مراجعة وإثبات ، فقد تكون أحياء فى عالم تركيبى أو عالم من الأحلام . وجدير بالملاحظة أن هوسرل كان معنياً باختبار كل زعم لديه ، وذلك لأنه رأى – بوضوح – مسئوليته عن تقوم نفسه كشخص وتقوم عالمه الاجتماعى والأخلاقى الذى يحيا فيه وقد شغلت مسئوليته كتلك مساحات واسعة فى تفكير هوسرل وعمله.

وفي ضوء ماسبق يمكن القول إننا مسئولون عن الطريقة التي نرى بها العالم ومسئولون عن الطريقة التي تنشأ بها المشاكل أمامنا وكان هوسرل يرى التحديد- الذاتي للأنا كجزء من التحديد - الذاتي للحضارة ذاتها[٣٧] فكما نعيش ، فإننا نتحرك تجاه أنموذج المجموعة الأخلاقية أو نبتعد عنه ، وهو أنموذج رآه هوسرل كعالم أخلاقي[٣٨] ، مجتمع أشخاص ذوي مقاصد مشتركة ، كل شخص فيه قادر على تحقيق المطابقة ، وكل يعمل بمعايير فعل المشيئة الصحيح ، والتفكير الصحيح ، والكفاح الصحيح وهو أنموذج تدفعه أفعال حب ، وهي أفعال قصدية ذات سمة خاصة تتجه إلى الأشخاص الأخرى ، على نحو بحيث يتحقق مجموعة أخلاقية حقيقية أصلية .

ويلاحظ أن هذا المعنى قريب - من بعض الأوجه - من الصياغة الثالثة للأمر الجازم الخلقي عند كنت ، التي تحثنا على أن تعمل على نحو بحيث نحقق مملكة الغايات .

وقد يظن أن هذا النظر الظاهري يتسم بالمثالية ، ويتضمن اعتراف هوسرل بان عالمنا كما هو عليه - بعيد عن أنموذج العالم الأخلاقي بل قد يعترض على هذا المطلب الأخلاقي بقولنا أن كل شخص يحيا في عالم ناقص أقل من العالم الكامل ، بل غالبا مايعيش في وسط مريض وغير حقيقي غير أنه ، مع هذا في موقف كهذا ، تكون المطالب الأخلاقية من الشخص واضحة تماما يكون من الواجب عليه أن يتوافق في جميع أفعاله ونضاله مع معايير التفكير الصحيح والأنفعال الصحيح والعزم الصحيح ، وهي المعايير التي تتأسس ببداهة على نحو آمن ومعنى هذا أن من الواجب على الشخص أن يسعى إلى أفضل تنمية أخلاقية وقيمية ممكنه لنفسه ولمجموعته في الظروف التي يحيا فيها [٣٩] .

وهكذا يكون هوسرل قد صاغ برنامج عمل علم الأخلاق والقيم لقد رسم لنا خطوط البحث والتساؤل الرئيسية بوضوح معقول ، غير أن المهمة الباقية - مهمة إخراج هذا البرنامج إلى حيز التنفيذ - هي المهمة الصعبة ، وذلك لأنها تستلزم جهودا مشتركة للقيام بالتحليلات الأكثر تفصيلا من جانب علماء الظاهريات . ومع هذا ، فإن مشروع هوسرل يطرح أنموذجا من أجل المستقبل ومراجعة الحاضر ، ويعطينا أساس توسيع معنى المسئولية المحدودة عندنابما يجعلها مسئولية أخلاقية مشتركة .

هوامش :

(١) د. قدرية إسماعيل - الجذرية في ظاهريات هوسرل طبعة ١٩٨٥

1 - Henry Sidgwick, **The Methods Of Ethics**, 7th ed (London: Macmillan, 1907), chap. 3.

2 - Edmund Husserl, **Phenomenology and the Crisis of Philosophy**, trans. Q. Lauer (New york : Harper Torchbooks, 1965), P. 156 .

3 - Ibid, P. 157 .

4 - Ibid, P. 158 .

5 - Edmund Husserl, **The Crisis of European sciencer and Transcental phenomenology**, trans. Dvid Carr (Evanston: Northwestern University press, 1970) Pt. I .

6 - Ibid, P.8 .

7 - Ibid,P.

8 - Ibid, PP. 12,13 .

9 - Ibid, P. 16 .

10 - Ibid, P. 17 .

11 - Ibid, P.

12 - Edmund Husserl, Ideas. **General Introduction to pure Phenomenology**, trans. W.R. Boyce Gibson (London: George Allen & Unwin, 1958(, see sec. 4, chap. 2, and Husserl, Formal and Transcendental logic trans. D. Cairus (The Hague: Martin us Nijhoff, 1969), sec, 50 .

13 - Edmund Husrerl, **The Crisis, Appendix Iv**: Philosophy as Mankind's Self - Reflection the self- Realiation of Reason, PP. 335 - 341 .

14 - Edmund Hussrel, **Phenomenology and the Crisis of philosophy**, P.150 .

15 - Alois Rorh, **Husserls ethische untersuchungen** (The Hague: Martinus Nijhoff, 1960), PP. 37 - 60 .

16 - David Hume. **Treatise on Human Nature** (oxford : Clarendon Press, 1958), P.XX.

17 - Dvid Hume, **An Enquiry Concerning humen understanding**, ed. Selby Bigge) PP 83-84 .

18 - David Hume. **An Enquiry Concerning the principles of Morals**, ed Selby - Bigge) PP. 285 - 286 .

19 - A. Roth, secs. 18 - 22 .

20 - Edmund Husserl. **Cartesian Meditations**. Haus. Dorion Cairus (The Hague : Martinus Nijhoff, 1960), third meditation.

21 - Ibid., sec. 25 .

22 - Ibid.

23 - A Roth, P. 42 .

24 -Kant, Kant's **Critique of practical Reason**, trans. T. Abbott ed. (New york: Longmans, Green, 1954), P. 107 .

25 - Roth, sec. 40 .

26 - Ibid., sec. 23 .

27 - Ibid., secs. 1-2 .

28 - Ibid., sec 26 .

29 - Ibid., secs. 27 - 40 .

30 - Ibid., secs. 42 - 54 .

31 - Husserl, Ideas, P.122, Roth, sec. 26 .

32 - J.H. Mackie Ethics: **Inventinq Right and wrony,** P.15 .

33 - Max Scheler, **Formalisim in Ethics and non- formal Ethics of values**, trans. Manf- fred Frings and Roger h. Fuuk (Evanston: Northwestern university press, 1973), p.99.

- Max scheles, Man's place in nature, trans. Hans Meyerhoff (New york : Noonday press, 1961), P.54 .

34 - J.N. Findlay, **Axiological Ethics** (london: Macmillan, 1970). Chap. 5 .

35 - Roth, sec - 49 .

36 - Ibid., sec. 49 .

37 - Ibid., secs. 51 .

38 - Husserl. Crisis. app-4 "**philosoply as Mankind's self - Reflection, the self - Realizatian of Reason.**

39 - Roth, sec . 54 .

40 - **Phenomenonlogy and philosophical understanding**, edited by EDO PIVCEVIC, (Cambridge university press) , ed. 1975.

مراجع عربية :

(١) ا.د. توفيق الطويل – **فلسفة الأخلاق** – نشأتها وتطورها . الطبعة الرابعة ١٩٧٩ (دار النهضة العربية) القاهرة .

(٢) ا.د. زكي نجيب محمود – **ديفد هيوم** – طبعة ١٩٥٨ (دار المعارف) القاهرة .

(٣) ا.د. نازلي إسماعيل – **الإنسان والقيم** – طبعة ١٩٨١ .

المدينة الفاضلة

بين أفلاطون والفارابى(*)

الأستاذ / سعيد زايد

الدولة المثلى فى نظر أفلاطون ليست إلا الإطار الأمثل للحياة الخيرة . وهذه الدولة المثلى لايتحقق وجودها إلا بهدى الفلسفة والحكمة ، كما تحتاج الشهوات إلى إنارة العقل . وهذا لايكون إلا إذا حكمت الأقلية الصغرى التى تهتم بالتأمل والفهم . الأقلية التى تدع السوق والميدان ، وتنسى الدنيا وما فيها فى ملكوت الفكر ، الأقلية التى تكون إرادتها نورا لانارا ويكون غرضها الحقيقة لا السلطان . فما لم يصبح الفلاسفة ملوكا ، ويصبح الملوك والأمراء حائزين لروح الفلسفة وقوتها ، ومالم تجتمع الحكمة والزعامة السياسية فى رجل واحد ، لاتستطيع الدولة أن تشفى أدوائها ، ولا الجنس البشرى .

وقد وضع شيخ (الأكاديمية) خطة للتعليم كانت تطبق عمليا فى (الأكاديمية) ، ولم يكن هدفها إلا تكوين الصفوة (الحكام) التى ستتولى الحكم وتربية عقول السياسيين ، ووضع منهاجا دقيقا لتخريج الفلاسفة فى كتابه (الجمهورية) ، وهو الكتاب الذى قال عنه « ول دورانت » إنه لمن أثمن الآثار التى يقتنيها البشر ، ففيه اتخذت الفلسفة أولا شكلا معينا ، ولما أفاض عليها (أفلاطون) من عواطف شبابه الزاخرة المتنوعة ، بلغ بها قمة الإبداع العليا » . وقال فيه « امرسن » : « احرقوا كل الكتب ففى هذا الكتاب غنى عنها » .

(*) تحية إلى من عرفت فضله وخلقه عن كثب حينما شاركته فى تحقيق جزئى : المخلوق ، والتوليد ، من كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار الهمذانى . وشاركته أيضا فى إخراج : « المعجم الفلسفى » لمجمع اللغة العربية . عرفت فيه الخلق القويم ، فأهديت له بحثى عن المدينة الفاضلة .

وضع (أفلاطون) منهاجا يستهدف الجمع بين العناية بتدريب البدن ، والعناية بتهذيب النفس ، أى بين قوة الجسد من ناحية ، ولطف الحس ورهافة الشعور وقوة العقل من ناحية أخرى ، وسبيله فى ذلك هو الاستيلاء على كل الأطفال الذين هم دون العاشرة ، حفظا لهم من اقتفاء آثار كبارهم الذين يفسدون فى الأرض ، وأملا فى إنشاء الفردوس الأرضى . يهيأ لهؤلاء الأطفال التعليم العام بما فيه من مساواة للحصول على التهذيب ، ويراقبون مراقبة دقيقة لاكتشاف السن التى تلمع فيها عبقريتهم ، والتعليم يكون بدنيا أيضا فى السنوات العشر الأولى ، فلابد أن يكون فى كل مدرسة دار وميدان للألعاب الرياضية كى تخزن فى أجسام الأطفال صحة تجعل الطب فنا يستغنى عنه ، وكى نكوّن الجمهورية من أفراد أصحاء وإذا كان التمرين الرياضى ينمى فى الإنسان الصحة ، فإنه يلزم الحصول على طبيعة لطيفة تدعمها شجاعة عظيمة ، والاثنان لايجتمعان إلا بالموسيقى ، فهى وحدها تحل هذا المشكل المعتمد ، فبالموسيقى تتعلم النفس الإيقاع والاتساق ، وينشأ فيها ميل إلى العدل ، إذ لايستطيع من كان ذا نفس متسقة أن يكون متعديا فالموسيقى تهذب الأخلاق ، ولها أثر كبير فى الحياة الاجتماعية والسياسية ولكن يجب عدم التمادى فى الموسيقى كى لاتفسد النفس ، فإذا كان التمادى فى الألعاب الرياضية – يجعل الإنسان كالوحش ، فإن التمادى فى الموسيقى يلينه ويضعفه فالجمع بين الاثنين من حسن التوفيق ، ولذا فمن الواجب عدم إنفاق الوقت فى تعلم الموسيقى متى تجاوز الفتى سن السادسة عشرة . وجدير بالذكر أن الموسيقى التى يقصدها (أفلاطون) ليست الأنغام فقط ، بل عرض الموضوعات التى لايفهمها الفتى فى قالب يستهوى كالقالب الشعرى مثلا . وحتى هذه القوالب يجب ألا يرغم الفتى على حفظها . يقول (أفلاطون) : « فيجب الاعتناء بتلقين تلاميذنا بطريقة غير إجبارية .. لأنه لايجوز أن يمزج تهذيب الحر بشئ من ملابسات الاستعباد .. إن إرغام الجسد على الأعمال الجسدية لايحدث تأثيرا فى الجسد . أما فى أمر العقل فلا يتأصل علم فى الذاكرة إذا أتاها بطريق الإرغام . فيجب إعطاء الدروس للأحداث بأسلوب الألعاب والتسلية » وهكذا ، يصبح هؤلاء الفتية أساسا للدولة من الناحيتين النفسية والفسيولوجية ، ولكن هذا لايكفى ، فقد أضاف شيخ (الأكاديمية) أساسا آخر – أساسا أدبيا – كى يعيش أعضاء المجتمع عيشة وئام فنفس الإنسان تتنازعها الشهوات والرغبات ، ومن الأوفق إقناع أصحابها بألا يطلقوا العنان لشواتهم ، وهذا لايتأتى إلا بأن نمد القوانين الأدبية بسلطة من وراء الطبيعة فمن الواجب أن يكون لنا دين . فالأمة لاتكون أمة قوية إلا إذا كانت تؤمن بإله وإله (أفلاطون) سواء أكان قوة كونية أو سببا أوليا ، فإنه إذا لم يكن مجسما فى شخص ، فلا يستطيع أن يثير فى صدور الناس رجاء أو عطفا أو تضحية .

يقدم الأحداث بعد ذلك للامتحان فى الأمور النظرية والعامة ، ويكون الامتحان على طريقة تظهر المواهب والضعف فالذين يسقطون فى الامتحان يعملون فى مجال الصناعة والزراعة وكتبة الدواوين ، ومن يجتاز هذا الامتحان يقضى عشر سنوات أخرى فى التعليم والتمرن ثم يتقدم لامتحان آخر أصعب من الأول أضعافا مضاعفة ، فإذا سقط فيه عين فى منصب مساعد حاكم أو ضابط جيش .

ويخشى أفلاطون من أن يجتمع هؤلاء مع العمال فيؤلفون دولة مصدر سلطتها الأكبر كثرة العدد ، فيلجأ إلى الدين ليقنع هؤلاء الشبان أن تقسيم الدولة إلى هذه الأقسام منزل لايتغير ، ويقص خرافة المعادن ، فإذا كان الناس جميعا إخوانا فى الوطنية ، فبعضهم وضع فى طينته ذهبا يمكنه من أن يكون حاكما ، وبعضهم وضع فى طينته فضة ليكون مساعدا للحاكم ، وبعضهم وضع فى طينته نحاسا وحديدا ليكون عاملا ، وقد يلد الذهب فضة أو نحاسا ، وقد تلد الفضة ذهبا أو حديدا ، وقد يلد الحديد أو النحاس ذهبا أو فضة ، فيذهب كل إلى مكانه الصحيح فى المجتمع .

بقى لدينا من يجتازون الامتحان الأول والثانى ، هؤلاء نعلمهم الفلسفة ، وهى تقوم على عمادين : التفكير الصافى الصحيح ، أى ماوراء الطبيعة ، والحكمة فى الحكم ، أى السياسة. ومدة الدراسة خمس سنوات يقضونها فى تعلم كيفية تمييز الحقائق وراء الصور ، ثم خمس سنوات أخرى يقضونها فى تعلم تطبيق هذا المذهب على شئون الناس . ولايكتفى شيخ (الأكاديمية) بذلك بعد أن بلغ حاكمه الفيلسوف خمسا وثلاثين سنة ، ولكنه يلزمه بالنزول من قمم الفلسفة إلى ظلمات الكهف ، إلى عالم الناس والأشياء . فالنظريات والمذاهب العامة لاتنفع إذا لم تمتحن فى عالم الواقع ، فيجب أن يخوض الفلاسفة معمعة الحياة ، يتعلمون من كتاب الحياة متنافسين مع التجار والصناع مصطدمين برجال الحيلة والدهاء ، لمدة خمسة عشر عاما ، فيفشل البعض ويفوز البعض الآخر : والفائز هنا يكون قد بلغ الخمسين من عمره ، هذبته الحياة والحكمة ، فيصبح بذلك حاكم الدولة المثلى ، لاعمل لهؤلاء إلا عمل الحكم ، فهم الشارعون والمنفذون والقضاة فى آن واحد ، لاتربطهم القوانين المسنونة إذا رأوا أن تغير الأحوال يقضى بتغير القوانين ، فركن حكمهم هو « المعرفة المرنة » .

وخوفا من أن يجرفهم تيار السلطان فى ميدان البطش بالضعفاء والسطو على أملاكهم ، جعل شيخ (الأكاديمية) الحياة اشتراكية فى طبقهم ، فحرم عليهم امتلاك عقار خاص أو أمتلاك مخزن ، ولهم أن يتقاضوا من الأهلين دفعات قانونية أجرة خدمتهم ، بحيث لايحتاجون فى آخر العام ولايستفضلون ، ولتكن لهم موائد مشتركة كما فى ثكنات الجنود ، ويخبرون بأن الآلهة ذخرت فى نفوسهم ذهبا وفضة سماويين ، فالحاجة بهم إلى مادون ذلك ، لايتزوجون فالنساء جميعهم مشاعا لهم ، ولايعرف والد ولده . ويتصور أفلاطون بذلك أن كل ولد يكون أخا لكل ولد آخر . وهكذا تكون الشيوعية التى قال بها خاصة بطبقة الحكام فقط .

والحاكم قد يكون رجلا أو امراة ، فأفلاطون لم يقصر اجتياز امتحاناته على الرجال فقط ، وهكذا تصبح الدولة مكونة من حكام يجمعهم ويدافع عنهم الجند ، والقاعدة العريضة من الشعب هم طبقة العمال والتجار . وهذا مبنى على كلامه عن النفس البشرية ، فقد قسم قواها إلى ثلاث : الشهوانية ومركزها البطن وفضيلتها العفة ، والغضبية ومركزها الصدر وفضيلتها الشجاعة ، والفكرية ومركزها الرأس وفضيلتها الحكمة أو التأمل وكما أن الفرد لاينصلح حاله إلا إذا تغلبت القوة الفكرية على القوتين الأوليين ، فكذلك المجتمع لاتستقيم أحواله إلا إذا تغلبت الطبقة الثالثة ، أى طبقة الفلاسفة ، على الطبقتين الأخريين ، فهم الذين اختصهم الله بحاسة سادسة ، فوق الحواس الخمس العادية ، هى القدرة على إدراك الحقائق العامة ، وتفهم المعقولات الصرفة بطريق الإشراق ،

أى من غير جهد ولاعناء . فالأرواح — فى رأية — كانت تعيش فى عالم آخر غير عالم الحس هذا ، ولما هبطت إلى الأرض نسيت ماكانت فيه ، وهذا ينطبق على جميع الناس إلا الفلاسفة ، فإن أرواحهم قد تتذكر هذه المعقولات إذا مر عليها ما يذكرها بها فى عالم الحس .

وهكذا تحكم الطبقة العليا فى دولة (أفلاطون) المثالية الطبقة الدنيا ، أى طبقة الصناع والتجار والزراع ، بواسطة الطبقة الثانية وهى طبقة الجند أو طبقة المحاربين ، فالعقل ينسب فى دولته إلى طبقة خاصة تعلو على طبقة الشعب ، وتأتى بعده النفس أو القوة المحركة . والفيلسوف هو أرفع أنواع الشخصية الإنسانية ، فهو يزهد فى المال ، وينظر إلى الحكم على أنه خدمة لاانتفاع .

ونحن إذا تأملنا فى الأسس التى وضعها (أفلاطون) لبناء مدينته الفاضلة ، كدنا أن نميل مع الرأى بأنها صورة خيالية لأنموذج عقلى مجرد ليس المقصود منه معالجة شئون الواقع أو المساعدة على حل مشكلاته ، بيد أننا نجد نصوصا فى « الجمهورية » تشهد بأنه كان فى ذهنه أنماط معينة صادفها فى تجربته الفعلية التى مر بها فى رحلاته المختلفة وخاصة فى كريت واسبرطة ، وفى محاولاته الدائبة فى صقلية ، التى هى تطبيق لهذه الفلسفة فى ميدان السياسة الفعلية ، وعلى كل حال فإن (أفلاطون) لم يحبس نفسه فى برج ، وتناول قلما وخط به على القرطاس معالم مدينة فاضلة ورسم به أسسها ، بل أن هذا التفكير جاء نتيجة لمحاورات ومجادلات جعل بطلها الأول أستاذه (سقراط) وأجرى على لسانه كل ماأراد أن يقول ، فهى نتاج صراع فكرى بينه وبين حوارييه ، أراد منه أن يصقل تجربته ويهذب مشاهداته السياسية ويأخذ من كل بستان زهرة ، ويجمع من هذا وذاك ثمارا عطرة ، ويكون منها بناء مثاليا فى حكم المجتمع المثالى ، ويحقق للناس — حسب رأيه — جنة فى أرض الواقع . فأفلاطون أول من قال بنظرية اجتماعية تاريخية واضحة المعالم فى تاريخ الفكر الغربى ، فقد حاول أن يتعمق من وراء الوقائع إلى القاعدة أو القانون العام ، وتجاوز الوصف إلى التعليل والتفسير . صحيح أنه عاد فى كتابه القوانين ورأى استحالة تحقيق مارآه فى الجمهورية ، إلا أن هذا الرأى لايعنى أنه كان يتيه فى مجالات الخيال ، بل أنه لايزيد عن صدمة من صدمات الواقع .

كانت السياسة ، إذن ، موضوعا رئيسيا اهتم به (أفلاطون) وكانت الآراء التى قال بها فى جمهوريته انعكاسا لأنماط كانت موجودة بالفعل أثرت فى تجربته الحية ، واستقراء من واقع الحياة اليونانية .

ويرى (أفلاطون) أن العدل لايتحقق إلا إذا وقفت كل طبقة عند الحدود التى رسمت لها والتى تؤهلها لها طبيعتها فالتعدى على وظائف الغير ، والخلط بين الطبقات الثلاث ، يجر على الدولة أوخم العواقب ، فيجب أن يقف الحاكم دون ذلك ، كى تستقر الأوضاع . وهكذا نرى فى شيخ الأكاديمية عدوا لدودا للديمقراطية ، نصيرا متحمسا للأليجاركية ، ولكن من الإنصاف أن نقول أن أفلاطون يسمح بانتقال أبناء الطبقات الدنيا إلى الطبقة العليا ، فأبناء الصناع مثلا قد يكونون جنودا بل حكاما ، إذا توافرت فيهم الشروط اللازمة فهو لايقف جامدا دون تحرك طبقاته ، بل إنه يقول بنوع من الحركة الاجتماعية ، وذلك لايتأتى الابمراقبة سلوك الفرد

باستمرار ، كي تستطيع الحكم بانتقاله من طبقة إلى أخرى ، وإن كان في ذلك صعوبة جمة تقف دونها المعايير والمقاييس التي يقاس على أساسها ، ومعرفة مدى جدارة الفرد بالترقي أو استحقاقه للهبوط .

ويظهر مما سبق أن العلم والمعرفة عاملان هامان في تدبير شئون الحكم لايصلح إلا إذا ارتكز عليهما ، لا على الثروة أو القوة المادية . وحاكم المدينة ليست له طبقة اجتماعية معينة ، بل من الممكن أن يكون منتميا إلى أية طبقة ، ولكنه حاكم مطلق ، يكون بمثابة الوصي على المحكومين والراعي لهم ، يوجههم ، ويرشدهم باستمرار ، فالعلاقة بين الحاكم والمحكوم ليست علاقة مشاركة أو تبادل ، وإنما هي علاقة توجيه من جانب وطاعة وامتثال من الجانب الآخر فحسب ونحن نرى - مع الدكتور فؤاد زكريا - أن هذا النوع من الحكم إن أمكن تصوره في حالة الحكام العاديين ، فإنه لايمكن تصوره في حكم الفيلسوف . فالفيلسوف عند (أفلاطون) هو قبل كل شئ مفكر باحث عن الحقيقة ، وليس شخصا « يملك الحقيقة » ، إنه في حالة سعي مستمر ، وبحث لاينقطع ، ولذا فإنه لايقبل أن يكون راعيا للقطيع ، وموجها لأناس لايملكون إلا أن يطيعوه ولذا فإن شيخ (الأكاديمية) لو كان متسقا مع نفسه لدعا إلى أن يكون الحكم ديمقراطيا ، ذلك لأن الأسلوب الديمقراطي هو أقرب أساليب الحكم إلى طبيعة الفيلسوف .

هذه هي السمات الرئيسية للمدينة الفاضلة عند (أفلاطون) فما هو موقف الفارابي من المدينة الفاضلة ؟ عرف المعلم الثاني المدينة الفاضلة بأنها « المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة الحقيقية » وهذا التعريف نجده في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » .

وقد بسط الفارابي آراءه الاجتماعية والسياسية في كتابين هما : (السياسات المدنية) و (آراء أهل المدينة الفاضلة) . ويعد الكتاب الثاني من أشهر الكتب التي ألفها المعلم الثاني ، فقد كتبه في أخريات سني حياته ، وأودعه مذهبه في الحياة والكون ، ولخص فيه فلسفته النظرية والعلمية من ميتافيزيقا وأخلاق .

ولايستطيع باحث أن ينكر أن الفارابي اطلع على « جمهورية » أفلاطون ، ولكن - من جهة أخرى - لايستطيع منصف أن يقول إن مدينته جاءت تقليداً لجمهورية شيخ (الأكاديمية) صحيح أنه تأثر بأفلاطون إذ لايملك من قرأ واطلع إلا أن يتأثر بقراءته واطلاعه ، وخاصة إذا كان الكتاب الذى قرأه من الكتب الأثيرة لدى نفسه و « الجمهورية » التي ترجمها من اليونانية حنين بن إسحق ، تحت اسم «كتاب السياسة» كانت من الكتب المحببة للفارابي ، إلا أنه في مدينته الفاضلة كان ذا شخصية مستقلة ، وكان مبدعا ، وكان مستقلا عن شيخ (الأكاديمية) ، وكان متأثرا إلى حد كبير بالثقافة الإسلامية ، وبالسياسة التي كانت تسود البلاد الإسلامية في حياته .

لقد شهد الفارابي اضطرابا عم أرجاء المملكة الإسلامية ، وشمل الحاكمين والمحكومين ، دويلات وإمارات ساء بينها التنافس ، وتناحرت بغية السيطرة والاستعباد ، وعناصر غير عربية من فرس وأتراك أمسكت بزمام الحكم وتنافست فيما بينها ، فكان الحكم لمن غلب ، وخلفاء ضعفاء لاحول لهم ولاطول يولون ويعزلون حسبما تهوى

نفوس الأقوياء ، ومن الطبيعى أن يتبع هذا الاضطراب السياسى اضطراب اقتصادى واجتماعى ، فالسياسة والمال صنوان ، إذا فسدت السياسة تبعها كل مايدور فى ذلك المال من صناعة وزراعة وتجارة .

ولعل هذا – كما نرى – هو الذى حدا بالفارابى إلى العزوف عن المجتمع واختيار العزلة فقد زهد المعلم الثانى فى المجتمع وعبر عن زهده هذا بقوله :

لما رأيت الزمان نكسا ∴ وليس فى الصحبة انتفاع

كل رئيس به ملال ∴ وكل رأس به صداع

لزمت بيتى وصنت عرضا ∴ به من العزة اقتناع

ولكن زهد الفارابى كان زهد فيلسوف يفكر ، تأمل فى أحوال الناس من حكام ومحكومين ورؤساء وتابعين ، فهداه تفكيره – بعد حصيلة وافرة من الاطلاع ، وتأثر بالمجتمع الذى يحيا فيه ، وبالعقيدة الدينية التى يؤمن بها – إلى أن يخط على قرطاسه أسس مجتمع مثالى ، يشيع فيه الرخاء والطمأنينة ، وتعم فيه المساواة ، ويرفرف عليه العدل ، وينتفى فيه الظلم ، والمجتمع الذى أراده الفارابى ليس مجتمع المدينة الواحدة ، حتى ولا مجتمع الدولة الواحدة ، بل هو المجتمع الإنسانى كله ، مجتمع البشرية جمعاء فإن كان شيخ (الأكاديمية) قد حصر تفكيره فى نطاق دويلات المدن ، فإن المعلم الثانى كان يهدف إلى جعل العالم كله يخضع لحكومة واحدة يرأسها رجل دين ودنيا ، ويعد خليفة للرسول محمد صلى الله عليه وسلم .

ركز الفارابى على الحاكم ، فهو بالنسبة إلى المحكومين بمثابة الرأس من الجسد ، إذا صلح صلح جميع الناس ، وصلح الحكم ، ويحدث عكس الأمر إذا فسد ، وهو بالنسبة إلى المحكومين أيضا بمثابة القلب من الجسد ، فهو مصدر الحياة ، ومبعث الرجاء . فرئيس المدينة هو واضع النواميس والشرائع ، هو المعلم والمرشد والمدبر ، ذلك لأن الفطر تختلف بين كافة البشر ، فمن أوتى فطرة قوية ، وحصل على السعادة ، يقف موقف المعلم والمرشد لمن لم يعلم السعادة من تلقاء نفسه . فالسعادة التى تحصل للناس فى الدنيا والآخرة ، وضع الفارابى أسبابها تحت أربعة أجناس : فضائل نظرية « هى العلوم الأولى ، أى المبادئ الأولى للمعرفة » وفضائل فكرية وهى « أشبه أن تكون قدرة على وضع النواميس » كما يذكر المعلم الثانى فى كتابه « تحصيل السعادة » وفضائل خلقية ، وهى فى مرتبة تالية للفضائل الفكرية ، وفضائل عملية ومن هذه الفضائل ما هو كائن بالطبع ، ومنها مايكون بلا إرادة ، وبالتعليم والتأدب تحصل الفضائل المختلفة فى الأمم ، فالأول طريق للفضائل النظرية ، والثانى طريق للفضائل الخلقية والصناعات العملية ، ويحصل الأول بالقول فقط ، أما الثانى فيحصل أحيانا بالقول وأحيانا بالفعل ومن يقوم بمهمة التعليم والتأدب ، معلم أو مؤدب ، وهو رئيس المدينة أو من ينتدبه الرئيس لهذا الغرض .

ورئيس المدينة عند الفارابى ، هو الرئيس الذى لايرأسه إنسان أصلا ، هو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، وهو رئيس الأمة الفاضلة ، وتجتمع فيه جميع الخصال الحميدة ، قوى الشخصية تام الأعضاء ، ذكى ، لبق ، قانع فى المأكل والمشرب والنكاح ، صادق لايكذب ، كبير النفس ، كريم ، عادل ، مبغض للجور والظلم ، قوى العزيمة ، شجاع لايخاف ، فالفارابى « يصف أميره بكل فضائل الإنسانية وكل فضائل الفلسفة ، فهو أفلاطون فى ثوب النبى محمد » ، كما يقول (دى بور) .

ذلك أن مهمة الرئيس ليست سياسية فحسب ، ولكنها خلقية أيضا ، فمن الناحية السياسية هو الرئيس الأعلى لكل مدينة، ووزراؤه ومساعدوه ليسوا إلا منفذين لأوامره ، ومن الناحية الخلقية هو النموذج الذى يقلده المدنيون ، والمثال الذى يحتذونه ويترسمون خطوات سيره، وما على الرئيس إلا أن يحاول ما استطاع أن يصبغ جميع الأفراد بطبيعته هو .

وهـذه الصفـات التى يرى الفارابى ضرورتها فى رئيس المدينة ، إذا اجتمعت فى رجل واحد كان هو - بالطبع - رئيس المدينة ، أما إذا توزعت على عدة رجال كانوا جميعا الرؤساء الأفاضل ، بشرط أن يكون هؤلاء الرجال متلائمين ، أى أن يكون منهم الحكيم ، والعادل ، وصاحب العزيمة .. وهكذا أما إن خلوا جميعا من رجل حكيم ، فإن المدينة تبقى بلا ملك ، ويكون رئيسها ليس بملك ، وبذا تتعرض للهلاك .

وإذا كانت الأعمال الاجتماعية فى المدينة الفاضلة تتفاوت بتفاوت الغاية التى يهدف إليها كل عمل ، فإن أشرف عمل هو ماعهد إلى الرئيس فمكان الرئيس من المدينة - كما ذكرنا - هو كمكان القلب من جسم الإنسان ، فهو مصدر الحياة ، ومبعث النظام والتناسق ، ورئيس المدينة - عند الفارابى - فوق كونه سليم البنية وجيد الفهم ومحبا للعلم ونصيرا للعـدالـة فإنـه يسـمو إلى درجـة العـقل الفـعال ، ويمتـزج بـه امتـزاجا كـليا وجـزئيـا ، ويتـلقى عنه الرغبات والهداية مباشرة . فإذا كان اتصاله بالعقل الفعال آتيا من الطريق الكسبى فهو حكيم أو فيلسوف ، أما إذا كان هذا الاتصال آتيا من طريق الهبة الإلهية فهو نبى والطريق الكسبى الذى يصل به الرئيس إلى الاتصال بالعقل الفعال يتلخص فى الرياضات والمجاهدات والتأمـل والنظر ، إذا يصبح الحكيم أو الفيلسوف بهذا واصلا وهذا يشبه ماقال به شيخ (الأكاديمية) حين فـرض فى رئيس مدينته حاسة سادسة ، هى القدرة على إدراك الحقائق العامة ، وعلى تفهم المعقولات الصرفة . أما الهبة الإلهية - التى يصبح بها رئيس المدينة نبيا - فإن طريقها المخيلة .

هذا ، باختصار ، بعض ما يتعلق برئيس المدينة الفاضلة ، فما هى المدينة الفاضلة عند المعلم الثانى ؟ الإنسان مدنى بطبعه ، وليس من الممكن أن يبلغ كمالا ماإذا عاش منفردا دون معاونة الناس . فإن الإنسان مفطور فى بلوغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لايمكنه القيام بها وحده ، فالاجتماع وسيلة لبلوغ الكمال ، والحياة ضمن المجتمعات تهيئ الإنسان لنيل السعادة التى هى غاية الفرد .

والمجتمعات عند الفارابى قسمان : مجتمعات كاملة ، ومجتمعات غير كاملة . أما الكاملة فهى ثلاثة : العظمى ، وهى جماعة من أمم كثيرة ، أى عبارة عن المجتمع الإنسانى بأسره ؛ والوسطى وهى عبارة عن أمة

واحدة ؛ والصغرى وتتكون من أهل مدينة واحدة . وأما غير الكاملة ، فهى مجرد اجتماعات فى القرى أو فى الطرق أو فى البيوت .

ومن الطبيعى أن تختلف الأمم بعضها عن بعض بفعل العوامل الجغرافية والأخلاق والشيم الطبيعية واللغة ، وما إلى ذلك . والتعاون بين أفراد المجتمع الواحد هو وسيلة السعادة ، وبه تنال ، وتصير المدينة فاضلة ، وبه كذلك يصير المجتمع الإنسانى الذى هو مجموعة من الأمم مجتمعا إنسانيا فاضلا .

فالمدينة الفاضلة أشبه بجسم الإنسان يختص كل عضو من أعضائه بعمل معين ، فإذا قام كل عضو بعمله على الوجه الأكمل صار الجسم فى مجموعه صحيحا ، وكذا المدينة الفاضلة فطر أفرادها بفطر متفاضلة ، ووجهتهم إرادتهم نحو فعل الخير ، وبذا تصبح المدينة سعيدة .

وكما أن القلب هو العضو الرئيسى فى البدن ، تخدمه جميع الأعضاء ، وكما أن للنفس – عند الفارابى – وحدة ، وتترتب قواها بحيث نجد القوة الغازية فى المرتبة الدنيا ، والقوة الناطقة فى المرتبة العليا ، فكذا المدينة الفاضلة ، فيها مراتب رئاسات تبدأ بالرئيس الأعلى ، وتنتهى إلى مرتبة من الخدمة « ليست فيها رئاسة ولادونها مرتبة أخرى » وكذلك تصير المدينة فى انسجامها وتسلسل مراتب أفرادها « شبيهة أيضا بمراتب الموجودات التى تبتدئ من الأول وتنتهى إلى المادة الأولى و(الأسطقسات) ، وارتباطها وائتلافها شبية بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها » ، كما يذكر المعلم الثانى فى كتابه : «السياسات المدنية».

وإلى جانب المدينة الفاضلة ، تحدث المعلم الثانى عن بعض مدن أخرى غير فاضلة هى :

(أ) المدينة الجاهلة : وهى التى لم يعرف أهلها السعادة ، ولم تخطر ببالهم ، وجل اهتمام أهلها هو سلامة الأبدان والحصول على الثروة وممارسة اللذات ، وهم يرون فى ذلك سعادتهم .

وللمدينة الجاهلة عدة أقسام ، منها :

١ – المدينة الضرورية ، ويقتصر أهلها على الضرورى مما يحفظ عليهم صحتهم .

٢ – والمدينة البدالة ، ويتعاون أهلها على بلوغ الثروة لذاتها .

٣ – ومدينة الخسة والشقوة ، ويقتصر أهلها على التمتع باللذة المحسوسة .

٤ – ومدينة الكرامة ، ويتعاون أهلها على أن يصيروا مكرمين ذوى عظمة وشهرة ، سواء بالقول أو العمل .

٥ – ومدينة التغلب ، وغاية سكانها التغلب غلى غيرهم ، وسعادتهم فى هذه الغلبة .

٦ – والمدينة الجماعية ، ويعيش أهلها حسبما يشاءون ، وليس لأحد منهم على أحد سلطان.

٧ – ومدينة النذالة ، ويتعاون سكانها على جمع الثروة فوق مايحتاجون ، ولاينفقون منها.

(ب) المدينة الفاسقة : وهى التى عرف أهلها مايعرفه أهل المدينة الفاضلة ، ولكن أعمالهم تشبه أعمال المدن الجاهلة .

(جـ) المدينة المتبدلة : وهى التى كان يعتقد أهلها مايعتقده أهل المدينة الفاضلة من آراء ، ولكنهم تبدلوا ، فدب الفسادفى آرائهم وأفعالهم .

(د) المدينة الضالة : وهى التى لايسير أهلها على العقيدة الصحيحة فى الله والعقل الفعال ، ويخدع رئيسها الناس ، ويدعى أنه موحى إليه .

(هـ) النوابت : وهذه توجد فى المدن الفاضلة نفسها ، وفى غيرها من المدن ، وهم عبارة عن أناس يضرون بالمجتمع ، ومثلهم – كما يقول الفارابى – مثل الشوك النابت بين الزرع . ومنهم البهيميون بطبعهم ، وهم لايعدون مدنيين ، بل أشبه بالبهائم الإنسية أو البهائم الوحشية ، يأوون البرارى ، متفرقين أو مجتمعين ، أو يأوون قرب المدن . منهم من يعيش على اللحوم النيئة ، ومنهم من يعيش على النبات ، ومنهم من يفترس مثل السباع . فمن كان من هؤلاء إنسيا يترك ويستعبد وينتفع به كما ينتفع بالبهائم ، وإلا فيقاتل كما تقاتل سائر الحيوانات الضارة .

هذه ، باختصار ، أشكال المدن الجاهلة والضارة . أما آراؤهم فصبغتها الجهالة والضلالة أيضا ، فهم قوم أنانيون ، يرى بعضهم أن الاجتماع لايقوم إلا على الحاجة والضرورة ، ويرى البعض الآخر أنه يقوم على التحاب . ولكنهم اختلفوا فيما يكون به التحاب . فقيل إن أساسه القربى ، وقيل إن أساسه التعاقد ، وقيل إن أساسه تشابه الخلق والاشتراك فى اللغة ، وقيل إن أساسه الاشتراك فى السكنى أو فى السّكة أو فى الملة . وهم فى الجملة يرون العدل من وجهة نظر خاصة ، لاتخرج عما يدعوا إليه الطبع ، ففعل الغالب عدل دا ما ، وعلى الضعيف اتقاء شر القوى بممارسة القناعة وقبول الاستعباد .

هذا على عكس صفات أهل المدينة الفاضلة التى تقوم على النظام والعلم وتعشق الفضيلة ، فكل عضو يقوم بالعمل الذى يصلح له .

وهكذا ، يظهر مما سبق ذكره ، أن المعلم الثانى يشترط فى رئيس مدينته شروطا تقربه من الأنبياء . فهو بعد أن يقرر أن الإنسان مدنى بطبعه ، لأنه ليس فقط عضوا فى قبيلة ، بل عضوا فى المدينة والإنسانية جمعاء ، يشعر بعاطفة الأخوة نحو جميع أفراد البشر ، ينتقل إلى الرئيس الذى يود أن يجعله قائدا لهذا المجتمع الإنسانى كى ترفرف عليه راية العدل والمساواة فهو رئيس تجتمع فيه جميع الخصال الحميدة ، كما ذكرنا .

ويصل الرئيس إلى مركزه هذا بالرياضات والمجاهدات والتأمل والنظر وعلى جميع الأفراد أن يحذوا حذوه ويترسموا خطواته .

فهذا النموذج الأعلى للإنسان الكامل ، وعليه أن يحاول ما استطاع أن يصبغ جميع الأفراد بطبيعته هو ، فلم يعتن المعلم الثانى بوضع نظام عام للحكومة ، توزع فيه الاختصاصات على وظائف مختلفة ، بل ركز جلّ اهتمامه فى الرأس ، معتقدا بأنها إذا صلحت ، صلحت بقية أعضاء البدن .

وقد أراد الفارابى أن يدعو إلى مجتمع إنسانى يعم فيه العدل والمساواة والرخاء ، آخذا هذه الفكرة من تعاليم الدين الإسلامى . ولكنه عندما رأى صعوبة تحقيق هذه الفكرة عدل عنها، وقصر كلامه على مدينة محدودة ،

ففصل فيها القول ، ودعا إلى التآخى والتآزر ، ليتكون منها جسم واحد ، تسرى فيه روح واحدة . وقد تحدث فى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » فى فصل « القول فى الصناعات والسعادات » عن تقسيم العمل ، فوزع الأعمـال بما يتفق مع طبـائع البشر ، ودعا إلى إعطاء كل شخص العمل الذى يتفق مع طبيعته كى تستقيم الأمور . ومن الواضح أن لتقسيم العمل أثره من الناحية الاقتصادية ، فما دام كل شخص سيوجه إلى العمل الذى يتفق مع طبيعته وميوله ، فلابد أن يعود ذلك بالإنتاج الوافر العميم على الوطن .

ويظهر جليا أن الفارابى لم يقل – كما قال أفلاطون – بالآراء التى لاتتفق وأحكام الدين ، كالاشتراك فى النساء ، والاشتراك فى الأولاد ، والاشتراك فى الأموال . ويظهر أيضا أن المعلم الثانى حينما أراد أن يضع نظامه الاجتماعى جعله مشابها لفكرته فى نظام الكون . فالمدينة عالم صغير ، يقع فى الكون الذى هو عالم كبير ، والمدينة الفاضلة تحتذى فى أجزائها وترتيبها مراتب الكون ، فينبغى أن تنظم وفقا لنظام الوجود وتترتب أعضاؤها على صورة شبيهة بترتيب الموجودات واتصالها بعضها ببعض ، وتحذو فى أفعالها حذو رئيسها الأول . فالسياسة عند المعلم الثانى قسم من (الميتافيزيقا) يقول الفارابى فى « آراء أهل المدينة الفاضلة » إن السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات ، كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها .. الموجودات كلها تقتضى غرض السبب الأول . فالتى أعطيت كل مابه وجودها فى أول الأمر ، فقد احتذى بها من أول أمرها حذو الأول ومقصده ، فعادت وصارت فى المراتب العالية ، وأما التى لم تعط من أول الأمر كل مابه وجودها ، فقد أعطيت قوة تتحرك بها نحو ذلك الذى يتوقع نيله . ويقتضى فى ذلك ماهو غرض الأول « وكذلك ينبغى أن تكون المدينة الفاضلة ، فإن أجزاءها كلها ينبغى أن تحتذى بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول » .

تلك هى السمات الرئيسية لمدينتين من أشهر المدن الفاضلة . قال بالأولى أفلاطون ، وقال بالثانية الفارابى . وهما وإن اختلفتا فى الأسس ، فإنهما تتفقان فى الغايات ، تتفقان تمام الاتفاق فى أنهما أمل تعلقت به نفس أحبت المجتمع وفكرت فى خيره ، وحلم تمنى الذى عاش فيه حينا أن يراه حقيقة واقعة متحققة بين أفراد البشر ، ومن ذا الذى لايتمنى أن يتطهر عالمه من الأدران والشوائب المادية والروحية . وأن تصفو نفوس الناس ، وتطهر قلوبهم ، ويشيع الحب بينهم ، ويتحقق التعاون ، ويعرف كل واجبه ، ويدرك مركزه ووظيفته التى تؤهلها له قواه الطبيعية فى المجتمع ؟ ومن ذا الذى لايتمنى عالما خلا من البائس والمحـروم ، والعاطل والمريض ، والكاذب والسفيه ، وغير ذلك من النقائص والرذائل ؟ وأخيرا من ذا الذى لا يتمنى عالمـا يقرب من جنـة الله التـى وعد بها المتقين .

وما تمناه شيخ الأكاديمية والمعلم الثانى ، تمناه غيرهما فى عصور وبيئات مختلفة ، ونذكر منهم الفيلسوف الإيطالى (كامبانيلا) فى أواخر القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر الميلادى ، فقد حاول أن يرسم خططـا لمدينة فاضلـة فى كتابه « مدينة الشمس » ، مقتبسـا بعض نظمه من أفلاطون . ونذكر منهم (توماس مور) فى انجلترا ، الذى حاول أن ينشئ مدينته التى سماها بـ « اليوتوبيا » وهى كلها دليل على حب المجتمع ، والرغبة فى أن يحيا أفراده حياة مثالية من جميع الوجوه ، فجافت الواقع المحسوس .

ولكن من الإنصاف أن نقول إن أفلاطون بعد أن أثبت كلامه هنا فى كتابه « الجمهورية » عاد فعدّله – كما سبق أن ذكرنا فى كتابه « القوانين » ، عندما صدمه الواقع المحسوس فى تجربته ، وأن الفارابى بعد أن قال بفكرة المجتمع الإنسانى التى أخذها من الدين الإسلامى ، عاد فعدّل أقواله ، وتكلم عن مجتمع المدينة – كما ذكرنا أيضا – الذى ترتبط فيه العناصر بعضها ببعض ارتباطا وثيقا ، إذ تتوزع فيها الأعمال بحيث يعمل كل فرد العمل الذى يتناسب مع طبيعته ويتلاءم مع ميوله .

وعلى كل حال ، فإن المدينة الفاضلة حلم لم يتحقق بعد ، ترى هل كان توماس مور يعرف ذلك حينما سماها « يوتوبيا » أى « التى لاتوجد فى أى مكان » إذا ترجمت الكلمة ترجمة حرفية .

ولكن ، أليس لنا – ونحن نعيش الآن فى عالم طغت فيه المادية – أن نحلم بمدينة فاضلة ؟ إنه حلم يخفف على النفوس التى تصبو إلى المثالية بعض أدران الفساد . إن كثيرا من الحقائق العلمية التى تتحقق الآن ، كانت أحلاما سبحت فيها العقول ، وأشرأبت لها النفوس ، وهفت إليها الأفكار .

مصادر البحث

(أ) كتب للفارابى : ١ – **التنبيه على سبيل السعادة** ، طـ حيدر آباد الركن سنة ١٣٤٦هـ .

٢ – **تحصيل السعادة** ، طبعة حيدر آباد الركن سنة ٣٤٦ هـ .

٣ – **آراء أهل المدينة الفاضلة** ، القاهرة سنة ١٩٠٦ م .

٤ – **السياسات المدنية** ، طـ حيدر آباد الركن سنة ٣٤٦ هـ .

(ب) يوسف كرم : **تاريخ الفلسفة اليونانية** ، القاهرة سنة ١٩٣٦ هـ .

(جـ) دى بور : **تاريخ الفلسفة فى الإسلام** ، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة ، القاهرة سنة ١٩٥٤ م .

(د) جميل صليبا : **من أفلاطون إلى ابن سينا** ، دمشق ، سنة ١٩٥١ م .

(هـ) فؤاد زكريا : **جمهورية أفلاطون** ، ترجمة ودراسة ، القاهرة سنة ١٩٧٤ م .

(ز) سعيد زايد : **الفارابى** (نوابغ الفكر العربى) ، القاهرة سنة ١٩٧٦ م . والمراجع المثبتة فى الكتاب .

الفضيلة والسعادة عند مسكويه

د. على عبد الفتاح المغربى

مقدمة :

يعد مسكويه من أشهر فلاسفة الأخلاق المسلمين ، وسوف نتناول فى هذا البحث بعض جوانب فلسفته الأخلاقية ، فنتحدث عن الفضيلة والسعادة عنده ، وفى هذه المقدمة نشير إلى سيرته الذاتية ، وأهمية الأخلاق لديه .

حياته :

هو أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه ، باحث ومؤرخ ، أصله من الرى ولد ٣٣٠هـ وسكن أصفهان وتوفى بها عام ٤٢١هـ – ولقد عاش فى كنف الدولة البويهية وصار أمينا لخزانة كتب ابن العميد ، ثم عضد الدولة ، ثم اختص ببهاء الدولة البويهى وعظم شأنه عنده ، وهكذا عاش مسكويه فى كنف الوزراء والأمراء يتنقل من خدمة وزير أو أمير إلى أن وافته المنية .

ولقد اشتغل بالكيمياء والفلسفة والمنطق، وأولع بالأدب والتاريخ ، ولقد رأى التوحيدى أن مسكويه لم يكن طويل الباع فى الفلسفة النظرية لقصور فهمه ، كما أن اشتغاله بالكيمياء كان بسبب حرصه على المال وطلب الدنيا ، ويبدو أن التوحيدى كان متجنيا على مسكويه حيث إن انصرافه إلى الفلسفة العملية الأخلاقية دون الفلسفة النظرية كان بسبب تدهور الأخلاق فى عصره ومخالطته للوزراء والأمراء أتاح له أن يشهد عن قرب مجالس اللهو الفاجر الخليع الذى كان متفشيا فى المجتمع آنذاك ، ولعل هذا جعله يتجه إلى الفلسفة الأخلاقية .

ولقـد أورد ياقـوت ثلاثة عشـر كتابا لمسكـويه معظمهـا فى الأخلاق ، وكذلك فى السياسة والتاريخ والطب[١] .

أهمية الأخلاق :

يعول مسكويه على الأخلاق أهمية بالغة ، وذلك يمكن أن نتبينه من رأيه أن الإنسان كائن أخلاقى بجانب كونه مفكرا ، وهذا ما يميزه عن غيره ، والإنسان له رسالة أخلاقية فيقول مؤكدا هذا المعنى « فإذن الخيرات : هى الأمور التى تحصل للإنسان بإرادته وسعيه ، هى الأمور التى لها أوجد الإنسان ومن أجلها خلق »[٢] .

وبذا يكون تحقيق الإنسان لإنسانيته فى التحلى بالأخلاق والسلوك الأخلاقى ، وأفضل الناس من كان أقدر على أفعاله الخاصة به ، وأشد تمسكا بشرائط جوهره الذى تميز به عن الموجودات ، فالأخلاق تمثل جوهر الإنسان وهى عنصر أساسى بجانب العقل ، وهذا ما يميز الإنسان عن غيره ، وكلما كان الإنسان صحيح الفكر متمسكا بالفضيلة كلما كان أقرب إلى تحقيق جوهره وإنسانيته ، ولعل هذا الارتباط بين الأخلاق والإنسان يفسر لنا اهتمام مسكويه بالأخلاق – لكن ما هو معنى الفضيلة ؟ هذا ماسوف نتناوله فى بحثنا .

« الفضيلة »

إن الحديث عن الفضيلة يبدأ بالحديث عن قوى النفس ، ويقسم مسكويه النفس وفقا لتقسيم أفلاطون إلى ثلاث قوى متباينة ، أدناها النفس البهيمية وأوسطها النفس الغضبية وأشرفها النفس الناطقة ، فالقوة التى تكون بها الشهوة وطلب الغذاء والشوق إلى الملاذ فى المآكل والمشارب والمناكح هى النفس البهيمية – والقوة التى بها يكون الغضب والنجدة والإقدام على الأهوال هى القوة الغضبية – والقوة التى بها يكون الفكر والتمييز والنظر فى حقائق الأمور ، هى القوة الناطقة أو النفس الناطقة .

والإنسان إنما يكون إنسانا بأفضل هذه النفوس ، أى بالنفس الناطقة وأشرف الناس من كان حظه من هذه النفس أكثر وانصـرافه إليهـا أتم وأوفر ، ومن غلبت عليه النفـس البهيمية أو الغضبية ، انحط عن مرتبة الإنسانية[٣] .

على أن الأمر ليس قهرا ولاجبرا ، فهذه القوى ليست ذو سلطة جبرية مطلقة ، بل الأمر موكول إلى الإنسان[٤] .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإن علـى الإنسـان أن يلتزم حـد الفضيلة فى هذه القـوى ، حتى لا ينحرف عن الفضيلة ويقع فى الرذيلة ، فما هى الفضيلة فى هذه القوى .

تتعدد الفضائل بتعدد القوى ، بحيث يكون لكل قوة فضيلتها ، ولما كانت قوى النفس ثلاث كانت فضائلهـا ثلاث ، يحدث عنهـا فصيلة رابعـة رئيسية ، ثم يندرج تحت كل واحـدة من الفضـائل الرئيسية فضائل أخرى .

وفضيلة النفس الناطقة هى الحكمة ، وهى أن تعلم الموجودات كلها من حيث هى موجودة ، وتعلم الأمور الإلهية والأمور الإنسانية .. أى أنها تقود قوى النفس إلى الاعتقاد الصحيح والعمل الفاضل .

أما العفة فهى فضيلة القوة الشهوية ، وظهور هذه الفضيلة فى الإنسان يكون بأن يعرف شهواته بما يوافق التمييز الصحيح ، أى يستمع لصوت الحكمة والعقل فى قيادة هذه الشهوات .

أما الشجاعة فهى فضيلة النفس الغضبية ، ويظهر ذلك فى الإنسان عندما تنقاد هذه النفس إلى النفس الناطقة .

أما العدالة فهى فضيلة للنفس تحدث من اجتماع هذه الفضائل الثلاث ، وتسلم قيادها إلى النفس الناطقة ولاتتجاوز حد العدالة ، وتحقق التوازن والاعتدال بين قوى النفس الباطنية[٥] .

وفصل مسكويه القول فى الفضائل المندرجة تحت هذه الفضائل الأربع الرئيسية ، ثم يعرف هذه الفضائل المتدرجة ، وسوف نذكر فيما يلى أمثلة على ذلك ، فالفضائل التى تندرج تحت فضيلة الحكمة هى الذكاء ، الذكر ، العقل ، سرعة الفهم وقوته ، صفاء الذهن ، سهولة التعلم، وبهذه الفضائل يكون حسن الاستعداد للحكمة ، ويعرف هذه الفضائل ، نذكر على سبيل المثال تعريفه للذكاء فهو سرعة انقداح النتائج وسهولتها على النفس .

والفضائل التى تندرج تحت العفة هى الحياء والدعة والصبر والسخاء والحرية والقناعة والوقار والورع ، وعرف هذه الفضائل فعلى سبيل المثال يعرف الحرية فهى فضيلة للنفس ، بها يكتسب المال من وجهه ، ويعطى فى وجهه وتمنع من اكتسابه من عير وجهه .

والفضائل التى تندرج تحت الشجاعة هى كبر النفس والنجدة وعظم الهمة والثبات والصبر والحلم ، ويعرف هذه الفضائل نذكر منها النجدة فهى ثقة النفس عند المخاوف حتى لا يخامرها جزع .

أما الفضائل التى تندرج تحت العدالة فهى كثيرة منها الصداقة والألفة وصلة الرحم والمكافأة وحسن الشركة والعبادة – ويعرف هذه الفضائل فالصداقة تعنى محبة صادقة ، يهتم معها بجميع أسباب الصديق ، وإيثار فعل الخيرات التى يمكن فعلها به[٦] .

ويلاحظ أن مسكويه وإن كان متابعا لأفلاطون فى تقسيمه لقوى النفس وفضائلها ، إلا أنه قد زاد فى بيان الفضائل الفرعية التى أوردنا نماذج لها ، واعتنى بوضع المصطلحات والتعريفات بدقة .

إلا أن تحديد بعض الفضائل المتدرجة عند مسكويه – كما لاحظ أحد الباحثين ، المعاصرين – لا يخلو من تكلف أحيانا ، بل إنه فى بعض الأحيان يكتنفه الغموض ، وأن بعض هذه التعريفات ، متداخل ، والفضائل نفسها قد تكون متشابكة ومتشابهة إلى درجة كبيرة ، كما أن بعض هذه التعريفات لا يخلو من ضيق النظرة ، وقد يخونه السداد فى بعض الأحيان ، فمفهوم الحرية يكاد يقتصر فى ذهن مسكويه على طلب العيش والسعى وراء الرزق ، فأين مظاهر الحرية الأخرى من رأى وسلوك وفعل[٧] .

وإذا كان مسكويه قد أخذ من أفلاطون تقسيمه لقوى النفس وفضائلها الرئيسية فإنه قد أخذ عن أرسطو تعريفه للفضيلة بأنها وسط بين رذيلتين ، فالحكمة وسط بين السفه والبله ، والسفه يعنى استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغى وكما لا ينبغى ، والبله تعطيل هذه القوة – والحياء وسط بين رذيلتين إحداهما الوقاحة والأخرى الخرق – والشجاعة فهى وسط بين رذيلتين إحداهما الجبن والأخرى التهور – والسخاء فهو وسط بين رذيلتين إحداهما السرف والتبذير والأخرى البخل والتقتير[٨] .

وعلى الرغم من كثرة النماذج التى يوردها مسكويه للوسط والتى أوردنا بعضا منها ، إلا أنه يدرك صعوبة ذلك الوسط ، لأنه ليس وسطا حسابيا دقيقا ، بل وسط نظرى اعتبارى[٩] .

وإذا كان الوسط صعبا ، فلابد أن تكون هناك حالات تزيد أحيانا عن الوسط أو تنقص عنه ، ومسكويه يبين حالات تحسن فيها الزيادة عن الوسط ، وحالات أخرى يحسن النقص فيها عن الوسط ، فالزيادة فى السخاء إذا لم تخرج إلى باب التبذير ، أحسن من النقصان فيه ، وهذه الزيادة لا تعنى الخروج عن الوسط العدل ، بل هى نوع من الاحتياط والمحافظة على العدل والحرص عليه ، أما العفة فإن النقصان عن الوسط فيها أحسن من الزيادة عليه ، وهذا أيضاً نوع من الاحتياط والمحافظة والحزم والحرص على الوسط العدل[١٠] .

ويذكر مسكويه أن الفضائل جميعها بالإرادة والاختيار[١١] لكن هل الرذيلة أيضاً كذلك ؟ فإذا كانت العدالة فعلا اختياريا يجلب الحمد من الناس ، فهل الجور كذلك فعل اختيارى يقصد به الجائر الرذيلة والمذمة لنفسه مع أنه من القبيح الشنيع أن يظن ذلك من العاقل عن روية واختيار ؟

يذكر مسكويه إجابة الحكماء عن ذلك بأن قالوا : إن من ارتكب فعلا يؤديه إلى ضرر أو عذاب ؛ فإنه يكون ظالما لنفسه وضاراً لها ، من حيث يقدر أن ينفعها ، وذلك لسوء اختياره ، وترك مشاورة العقل فيه .

ويجيب مسكويه إجابة أخرى يراها أكثر إقناعا ، وهى أن للإنسان قوى كثيرة يعمل بكل قوة عملا مخالفا للعمل بالأخرىٰ ، فصاحب الغضب إذا اشتد غضبه ، اختار أفعالا مخالفة لأفعاله إذا كان ساكنا وديعا ، وكذلك صاحب الشهوة الهائجة وصاحب النشوة الطروب ، فإن من شأن هؤلاء أن يستخدموا العقل الشريف ، فى تلك الأحوال ، ولذلك تجد العاقل إذا تغيرت أحواله تلك ، فصار من الغضب إلى الرضا ، ومن السكر إلى الإفاقة ، تعجب من نفسه، وقال ليت شعرى كيف أخترت تلك الأفعال القبيحة ؟ ويلحقه الندم ، وذلك لأن القوة التى تهيج به تدعوه إلى ارتكاب فعل يظنه فى تلك الحال صالحا له ، وجميلا به ، لتتم له حركة القوة الهائجة به ، فإذا سكن عنها ، وراجع عقله ، رأى قبح ذلك الفعل وفساده[١٢] .

فالرذيلة بذلك تكون فى غياب العقل وعدم استخدامه ، والانقياد إلى القوة الشهوية أو الغضبية ، وهى أيضاً تكون فى الجهل بالفضيلة وعدم معرفتها ، إذ يقع فى ظن الفاعل أن ذلك خير ، وعلى هذا تكون الفضيلة معرفة ، إذ الرذيلة ليست إلا جهلا وسوء اختيار وخطأ فى الرأى والحساب[١٣] .

وعلى هذا فإنه يمكن القول ، أن مسكويه يميل إلى رأى سقراط فى أن الفضيلة معرفة [١٤] ويؤكد هذا الميل نص آخر له يقول فيه «وأما من عرف مسيرة الخير وعلو مرتبته ، فهو لامحالة يختار لنفسه أفضل السير وأكرم الخيرات فلا يؤثر اللذات البهيمية ولا اللذات الخارجة عن نفسه ، فإنها عرضية كلها ومستحيلة ومنحلة ، لكنه يختار لها أتم الخيرات وأعلاها وأعظمها وهو الخير الذى لها بالذات» [١٥] .

لكن ليس معنى ميل مسكويه إلى رأى سقراط فى أن الفضيلة معرفة ، هو التطابق التام بينهما ، إذ أن سقراط يسقط عامل الإرادة تماما ، ويغفل الجوانب اللاعاقلة فى الإنسان ، إذ أكثر الأفعال يأتيها الناس مسوقين بالأهواء والانفعالات[١٦] لكن مسكويه لا يغفل عامل الإرادة تماما إذ نراه - كما سبق أن ذكرنا - يقول بأن الفضائل جميعها بالإرادة والاختيار ، لكن يمكن أن يقال تفسيرا لموقف مسكويه ، فى أنه أدرك قيمة المعرفة فى الفضيلة ، وإن لم تكن الفضيلة معرفة فقط ، إذ أن من المؤكد أن المعرفة عنصر هام من عناصر الفضيلة ، ومعنى هذا أنه لابد للإنسان - قبل الإقدام على اتخاذ تصميماته الأخلاقية - من أن يكون ملما بتلك القواعد الأخلاقية التى سيكون عليه أن يعمل بها أو أن يخرج عليها - ونحن لا ننكر أن مثل هذه المعرفة لا تضمن لنا سلفا إقبال صاحبها على أداء لفعل الخير أو تحقيق السلوك القويم ، ولكن من الواضح أن المعرفة بعد ذلك تمثل شرطا أوليا ضروريا لكل حياة خلقية سليمة[١٧] .

وعلى هذا يمكن القول بأن مسكويه لا يقول بأن الفضيلة معرفة بالمعنى الذى قصده سقراط، لكنها أى الفضيلة - لاتخلو من المعرفة بل هى شرط أولى فيها .

ويمكن القول أيضاً أن مسكويه قد جمع فى رأيه فى الفضيلة بين آراء سقراط وأفلاطون وأرسطو - وهذا الجمع يناسب نزعته التوفيقية بين الآراء ، وساعده على ذلك أن هذه الآراء ذاتها ليست متباعدة تماما أو يناقض بعضها بعضا دائما ، بل هناك قدر من التلاقى بين هذه الآراء - فعلى سبيل المثال نجد فى الفكر اليونانى القديم ، أن الإنسان الشرير هو الإنسان الجاهل ، بينما الإنسان الخير هو الإنسان الحكيم ، والرواقيون عندما ذهبوا إلى أن الانفعالات قد تمنع الإرادة من الاتجاه نحو فعل الخير ، فإنهم كانوا يعدون الانفعالات معرفة ناقصة ، وأيضاً ذهب أفلاطون فى محاورة «منون» إلى أن التحدث عن إرادة الخير هو مجرد تحصيل حاصل لأن الإنسان حتى حين يريد الشر فهو إنما يريد الخير بمعنى أنه يريد الشر بوصفه خيرله، وإلا فهل وجد على ظهر البسيطة مخلوق يريد لنفسه التعاسة ، وقد سار أفلاطون على نهج[١٨] أستاذه سقراط فقال إن العلم بمسائل الأخلاق جوهرى لممارسة الفضيلة .

وتبدو نزعة مسكويه الدينية فى رأيه أن الشريعة تأمر بالفضيلة فالمتمسك بالشريعة يعمل بطبيعة المساواة ، فيكتسب الخير والسعادة ، من وجوه العدالة - لأن الشريعة تأمر بالأشياء المحمودة ، لأنها من عند الله عز وجل فلا تأمر إلا بالخير ، وهى أيضاً تنهى عن الرداءات البدنية ، وتأمر بالشجاعة ، وتأمر بالعفة ، وبالجملة تأمر بجميع الفضائل وتنهى عن جميع الرذائل[١٩] .

والشريعة أيضاً هى التى ترسم حدود الوسط والاعتدال فى المعاملات ، لأنها الناموس الأكبر ، الذى هو من عند الله تبارك وتعالى ، وناموس الله تعالى قدوة النواميس كلها – أى أن قانون الشريعة يعلو كل القوانين ، وأن القانون الوضعى يقتدى بالقانون الإلهى ، فالعادل هو الذى يتمسك بالقانون الإلهى أما الجائر الأعظم هو الذى لا يقبل الشريعة ، ولا يدخل تحتها(٢٠) .

وتبدو نزعة مسكويه الاجتماعية فى رأيه أنه لا قيام للفضائل فى حالة التفرد والانعزال عن الناس « ذلك أن من لم يخالط الناس ، ولم يساكنهم فى المدن ، لا تظهر فيه العفة ، ولا النجدة ، ولا السخاء ، ولا العدالة ، بل تصير قواه وملكاته التى ركبت فيه باطلة لأنها لا تتوجه لا إلى خير ولا إلى شر(٢١) .

وهؤلاء الذين ينعزلون عن الناس ولايخالطونهم ، إنما اختاروا التوحش ، الذى هو ضد الطبيعة الإنسانية المدنية ، وهم أيضاً ينسلخون عن جميع الفضائل الخلقية ، فكيف يعف ويعدل ويسخو ويشجع ، من فارق الناس وتفرد عنهم ، إن هؤلاء فى رأى مسكويه بمنزلة الجمادات أو الموتى(٢٢) .

والفضيلة هى الطريق الموصل إلى السعادة وتلك غاية الأخلاق وغاية الرجل الفاضل من سلوك الفضيلة ، فما هى السعادة ؟ هذا ماسوف نتحدث عنه .

السعادة

يعرف مسكويه السعادة بأنها خير ما ، لكنها أتم الخيرات وغايتها ، والتمام يعنى بلوغ الغاية الأخيرة التى لا نحتاج معها إلى شيء آخر ، لذا فهو يقول إن السعادة هى أفضل الخيرات ، لكن هذه الغاية الأخيرة أى السعادة التامة ليست مقطوعة الصلة بما قبلها ، فإننا نحتاج فى هذا التمام الذى هو الغاية القصوى إلى سعادات أخرى ، وهى التى فى البدن ، والتى خارج البدن(٢٣) .

وعلى هذا فالسعادة متنوعة ، ويذكر مسكويه على طريقة أرسطو فى ذكر آراء من قبله ، قول أرسطو فى تقسيم السعادة وقول السابقين على أرسطو .

فالحكماء السابقين على أرسطو أمثال فيثاغورس وبقراط وأفلاطون وغيرهم أجمعوا على أن السعادة داخلية فى داخل النفس ولاتتعلق بأمور خارجية ، ويقسموها وفقا لتقسيم فضائل النفس وهى الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة ، وهذه الفضائل كافية فى السعادة ، ولا يقدح فى السعادة الفقر أو الخمول أو سائر الأشياء الخارجية(٢٤) .

أما أرسطو فقد قسم السعادة إلى خمسة أقسام ، أحدها فى صحة البدن ولطف الحواس ، والثانى فى الثروة والأعوان ، والثالث فى حسن السيرة ، والرابع النجاح فى الحياة والوصول إلى كل ما يأمله الفرد ، والخامس أن يكون سديد الرأى ، صحيح الفكر ، سليم الاعتقادات فى دينه وغير دينه – ومن اجتمعت له كل الأقسام فهو السعيد الكامل ، ومن حصل له بعضها كان حظه من السعادة بحسب ذلك(٢٥) .

ووفقاً للاختلاف فى نوع السعادة ، كان الاختلاف فى وقت حدوثها ، فأولئك الذين رأوا أن السعادة داخل النفس وأن جوهر الإنسان هو النفس ، فالسعادة لاتحدث إلا بعد مفارقة النفس للبدن ، ووفقاً لرأيهم فإن الإنسان لايسعد السعادة التامة إلا فى الآخرة بعد موته .

والفريق الثانى وهو الذى يمثله أرسطو يرى أنه من القبيح الشنيع أن يظن أن الإنسان مادام حيا ، يعمل الأعمال الصالحة ، ويعتقد الآراء الصحيحة أو يسعى لتحصيل الفضائل كلها لنفسه وغيره ، فهو شقى ناقص ، حتى إذا مات صار سعيدا تام السعادة[٢٦] .

ووفقاً لرأى هذا الفريق فإن السعادة تحدث فى الدنيا ، وإن اختلف الناس فيها ، فالفقير يرى السعادة فى الثروة واليسار ، والمريض يرى أنها فى الصحة والسلامة ، والذليل يرى أنها فى الجاه والسلطان ، وهكذا تختلف السعادة باختلاف أغراض الناس وحالاتهم .

لكن ما هو موقف مسكويه من السعادة ؟

يرجع مسكويه فى ذلك إلى أن الإنسان مكون من نفس وجسم ، وبذا فهو ذو فضيلة روحانية ، يناسب بها الأرواح الطيبة التى تسمى ملائكة ، وذو فضيلة جسمانية يناسب بها الإنعام .

والإنسان بالخير الجسمانى الذى يناسب به الأنعام يقم فى هذا العالم السفلى مدة قصيرة ليعمر فيها الكون وينظمه ويرتبه ، حتى إذا ظفر بهذه المرتبة على الكمال ، انتقل إلى العالم العلوى ، وأقام فيه دائما سرمدا فى صحبة الملائكة والأرواح الطيبة .

ولا يفهم من العالم العلوى عند مسكويه أنه يعنى عالم الآخرة وكذلك العالم السفلى أنه يعنى الدنيا ، وذلك لأنه يوضح ما يقصده بالعالم السفلى والعالم العلوى – فالعالم السفلى ، هو كل محسوس ، وإن كان محسوسا فى المكان الأعلى ، والعالم العلوى هو كل معقول فهو أعلى وإن كان معقولا فى المكان الأسفل ، فالعالم السفلى بذلك هو عالم الحس ، والعالم العلوى هو العالم المعقول .

والسعادة تتحقق فى المرتبة الجسمية والروحية ، فإذا مادام الإنسان إنسانا فلاتتم له السعادة الا بتحصيل الحالين معا .

والسعيد من الناس من يكون فى إحدى مرتبتين : إما فى مرتبة الأشياء الجسمانية متعلقا بأحوالها السفلى ، سعيدا بها ، وهو مع ذلك ، يطالع الأمور الشريفة ، باحثا عنها ، مشتاقا إليها ، متحركا نحوها ، مغتبطا بها .

وإما أن يكون فى رتبة الأشياء الروحانية متعلقا بأحوالها العليا ، سعيدا بها وهو مع ذلك يطالع الأمور البدنية ، معتبرا بها ، ناظرا فى علامات القدرة الإلهية ، ودلائل الحكمة البالغة ، مقتديا بها ، ناظما لها ، مفيضا للخيرات عليها ، سابقا لها نحو الأفضل فالأفضل بحسب قبولها ، وعلى نحو استطاعتها[٢٧] .

والسعادة تحصل فى الحصول على إحدى المرتبتين وأما من لم يحصل على إحدى المرتبتين ، فهو كما يقول مسكويه فى رتبة الأنعام بل هو أضل .

إلا أن درجات السعادة فى المرتبتين ليست واحدة ، بل هى متفاوتة تفاوتا كبيرا، فالسعادة فى المرتبة الحسية أو الجسمية تكون ناقصة وغير تامة ، وأن صاحبها ليس سعيدا سعادة تامة ، لأنه لايخلو تماما من الآلام والحسرات ، وقد تعوقه الزخارف الحسية عن الترقى إلى ما ينبغى - وعلى هذا يمكن القول أن هذه المرتبة من السعادة ليست غاية فى ذاتها ، بل هى أمر عارض ، ومقدمة للسعادة الحقيقية وعلى الإنسان ألا يكتفى بهذه الدرجة من السعادة بل عليه أن يترقى ويصل إلى مرتبة السعادة الروحية ، وصاحب هذه المرتبة هو السعيد التام ، وهو الذى توفر حظه من الحكمة ، فهو مقيم بروحانيته بين الملأ الأعلى ، يستمد منهم لطائف الحكمة ويستنير بالنور الإلهى ، ويستزيد من فضائله ، يحسب عنايته بها ، ويكون أبدا خاليا من الآلام والحسرات ، ويكون مسرورا أبدا بذاته ، مغتبطا بحاله ، وهو الذى يرى جسمه وماله ، وجميع خيرات الدنيا والتى عدت من السعادة الحسية كلها كلا عليه ، إلا فى ضرورات يحتاج إليها لبدنه الذى هو مربوط به ، لا يستطيع الانحلال عنه ، إلا عند مشيئة خالقه ، وهو الذى يشتاق إلى صحبة الملائكة المقربين ، وهو الذى لا يفعل إلا ما أراده الله منه ، ولا يختار إلا ما قرب إليه ، ولا يخالفه إلى شئ من شهواته الرديئة ، ولاينخدع بخدائع الطبيعة ، ولا يلتفت إلى شئ يعوقه عن سعادته ، وهو الذى لا يحزن على فقد محبوب ، ولا يتحسر على فوت مطلوب ، وهذه الرتبة هى آخر مراتب السعادة وأقصاها ، وهى متفاوتة تفاوتا كبيرا ، فالناس الذين يصلون إليها يكونون على طلبات كثيرة غير متقاربة[٢٨] .

هذا التقسيم الذى يأخذ به مسكويه قد أخذ به أرسطو من قبل، لكنه صاغه صياغة أخرى، يبدو فيها الأثر الدينى واضحا عنده ، فعلى سبيل المثال يوصى الإنسان بالاعتدال فى الأمور الحسية ، ثم الترقى إلى رتبة الفضيلة إلى أن يصل إلى أعلى رتب الفضائل ، وهى الفضيلة الإلهية ، والله عز وجل سوف يعينه ويوفقه طالما أن الإنسان قد حاول الترقى إلى أعلى مراتب الفضائل ، ثم هو يتحدث عن الجزاء الذى سوف يلاقيه الإنسان عند الوصول إلى أعلى مراتب الفضيلة وبلوغ غاية السعادة ، فيذكر ما ورد فى الدين عن تلك السعادة الأخروية ويقول «..... فقد فاز وأعد ذاته للقيا خالقه عز وجل إعدادا روحانيا ، ليس فيه نزاع إلى تلك القوى التى كانت تعوقه عن سعادته ولاتشوق إليها لأنه قد تطهر منها ، وتنزه عنها ، ولم تبق فيه إرادة لها ، ولاحرص عليها ، وقد استخلصها للقاء رب العالمين ، ولقبول كراماته، وفيض نوره، الذى كان غير مستعد له ، ولا فيه قبول من عطائه ويأتيه حينئذ الذى وعد به المتقون الأبرار ، كما سبق الإيماء فى قوله عزوجل «فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين» وفى قول النبى ﷺ «هناك ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»[٢٩] .

علاوة على ذلك قوله بطاعة أوامر الله واجتناب نواهيه واختيار الإنسان مايقربه إلى الله ، والشريعة وهى من عند الله تعالى ، لاتأمر إلا بالخير وبالأشياء التى تفعل السعادة ، وبالجملة تأمر بجميع الفضائل وتنهى عن جميع الرذائل[٣٠] .

أيضاً يلاحظ أن مسكويه لم يهمل اللذات الحسية ، لكنها ليست بسعادة تامة ، الا عند الرعاع والجمهور من العامة وطلاب الكسب والتجارة فى العبادات ، أما السعادة التامة تكون باجتماع أمرين جماعهما واحد وهو الحكمة التى فيها جزءان نظرى وعملى ، فالنظرى يمكن تحصيل الآراء الصحيحة ، والعملى يمكن تحصيل الهيئة الفاعلة التى تصدر عنها الأفعال الفاضلة ، وبهذين الأمرين بعث الله الأنبياء صلوات الله عليهم ليحملوا الناس عليها[٣١] .

ويلاحظ أنه يضم إلى طلاب اللذات الحسية الذين يتاجرون فى العبادات أى يقومون بها بقصد الطمع فى الثواب أو الخوف من العقاب ، ويذكر مسكويه أن أعلى مراتب الفضيلة هو أن يؤدى الواجب لذاته ، فمن وصل إلى هذه الرتبة العالية فلا يطلب بفعله حظا ولامجازاة ولاعوضا ، ولازيادة ، لكن يكون فعله بعينه هو غرضه ، أى ليس يفعل من أجل شئ آخر سوى ذات الفعل[٣٢] .

وهذا يعنى أن يؤدى الواجب لذاته لايقصد تحقيق الغرض أو عندما يؤدى الواجب لذاته سوف نحصل على السعادة التامة أو ليس العكس أن يؤدى الواجب لنحصل على السعادة .

وموقف مسكويه من عدم إنكار السعادة الحسية لكنها ليست مقصودة لذاتها وليست سعادة حقيقية ، وجعل الصدارة للسعادة الروحية ، فهى سعادة تامة وحقيقية ، كذلك آداء الواجب لذاته ، يتفق مع الأخلاق الإسلامية كما وضحها القرآن الكريم .

لقد تحدث القرآن عن صور حسية للسعادة فى الآخرة ، فتحدث على أنها تتضمن كل المتع واللذات الحسية من مسكن ومشرب ومأكل ، ولقد أعطى صورة كاملة لتلك اللذات الحسية من مكان فسيح ، وجو ممتع لا هو بالحار ولا هو بالبارد ، لاشمس فيه ولا زمهرير فضلا عن الظلال الوارفة ، وغير ذلك من الصور الحسية .

واستخدام القرآن لهذه الصور الحسية لم يتفردبه دون سائر الكتب السماوية الأخرى ، لقد كان السبب فى استخدامه لتلك الصور الحسية يرجع إلى أنه موجه إلى كل الناس وأكثرهم من العامة الذين هم أشد تأثرا بالحس ، ولا يؤمنون الا بما هو محسوس ، إذ ليس لديهم القدرة على إدراك اللذات العقلية والتى تعلو الحس ، كما أن مدارك الناس تتفاوت فكان عليه أن يخاطبهم بما يتناسب مع إدراكهم .

وهذه السعادة الحسية ليست مقصودة لذاتها ، وليست غاية فى ذاتها بل هى وسيلة إلى سعادة حقيقية لقد تحدث عن السعادة الروحية فى الآخرة ، وهى السعادة الحقيقية ، وهى سعادة معنوية روحية بعيده عن المعانى الحسية ، فحياة أهل الجنة خالية من الخـــوف ، فلا خـــوف عليهم ، ولاحزن ولاخزى ، لهم البشرى ، وهم أخوة متحابين حيث لا غل ولاحسد ولالغو وهم فى رفعة ومقام محمود ، وينعمون بصحبة الأنبياء ، بل يصلون إلى قمة السعادة الروحية ، فيقتربون من الله ويطالعون وجهه الكريم ، ولقد وردت آيات كثيرة فى القرآن تصور تلك السعادة الروحية فى الآخرة ، فعلى سبيل المثال قوله تعالى «وبشر المؤمنين بأن لهم من الله فضلا كبيراً» ٤٧/٢٢ – وقوله «لهم البشرى فى الحياة الدنيا والآخرة» ٩١/٢[٣٣].

وبالنسبة لأداء الواجب لذاته ، فلقد ركز القرآن على آداء العمل لوجه الله وابتغاء مرضاته، أى دون نظـــر إلى ما يتـرتب عليه من نتيجة ممثلـة فى الثواب أو العقـــاب فى الدنيا أو الآخرة ، وهو معنى يتردد فى القرآن فى أكثر من موضع ، كلها تحث على الفضيلة لما لها من قيمة ذاتية بغض النظر عن كل آثارها ، على أن تلك الجزاءات التى وعد الله بها المتقين ، إنما وعد بها من كانت غايته من عمله هو وجه الله وحده ، فهو «الذى أتى الله بقلب سليم» الشعراء ٨٩ – وهو الذى جاء بقلب منيب ق ٣٣(٣٤) .

وإذا كانت السعادة ليست بمنأى عن الظروف الخارجية ، فما هو موقف السعيد الذى قد تنزل به المحن والمصائب فى الدنيا ؟ هل يؤثر ذلك على سعادته أم يبقى على سعادته ؟

يرى مسكويه أن السعيد وهو فى الدنيا قد ينزل به كما ينزل بغيره بعض النكبات والنوائب، وأنواع المحن والمصائب ، الا أنه لا يلحق به ما يلحق غيره من المشقة فى احتمالها ، فهو وأن أصابه من هذه الآلام شئ إلا أنه يقدر على ضبط نفسه كى لا تنقله عن السعادة إلى ضدها ، بل لا تخرجه عن حد السعادة البتة« ولو ابتلى ببلايا أيوب عليه السلام وأضعافها ما أخرجه عن حد السعادة » فهو لما يجد فى نفسه من المحافظة على شروط الشجاعة والصبر على ما يجزع منه أصحاب خور الطباع ، يكون سروره أولا بذاته ، وبالأحاديث الجميلة التى تنشر عنه ، فهو بذلك يصير من أجل غرض أشرف ، ولأن سعادته فى نفسه كذلك يكون حديثه بين الفضلاء أبلغ وأشهر وأكرم(٣٥) ومن المعروف أن مسكويه لم يستبعد الظروف الخارجية كلية عن السعادة ، فيكون من أسباب تحمل السعيد للمصائب فى الدنيا أن تحمد سيرته بين الناس ويمكننا القول بأن مسكويه يعارض موقف القائلين بأن السعادة لا تكون الا بعد مفارقة النفس للبدن وأنها تتم فى الآخرة ، فهويرى أنها تكون فى الدنيا والآخرة ، ويفاضل بين السعادة الحسية التى يجب أن لا يقف عندها الإنسان ، وبين السعادة الروحية التى يجب أن يترقى إليهـا ، وذلك الترقـى هو أعلى مراتب الفضائل حتـى يصل إلى الفضائل الآلهية ، ويكون فعلة شبيها بالفعل الآلهى ، والسعادة التامة تتم فى الآخرة وهى الغاية القصوى للسعادة .

وهناك بعدا اجتماعيا للسعادة عند مسكويه فهو يربط بين سعادة الفرد وسعادة المجموع ، وأن سعادة الفرد ليست بمنأى عن سعادة الغير ، بل أن تمام السعادة الإنسانية لا تكون الا مع الأصدقاء ، ومن كان تمام سعادته بغيره ، فمن المحال أن يصل مع الوحدة والتفرد إلى السعادة التامة «فالسعيد إذا من اكتسب الأصدقاء ، واجتهد فى بذل الخيرات لهم ، ليكتسب بهم مالا يقدر أن يكتسبه لذاته ، فيلتذ أيام حياته ويلتذون به أيضاً»(٣٦) .

ويربط مسكويه بين السعادة والفضائل التى لا تمارس الا مع الغير ووسط المجتمع ، فعلى سبيل المثال يربط بين السعادة والجود ، أى بين الفرد والآخرين ، فالسعادة لذة فاعلة ، ولذة الفاعل أبدا تكون فى الإعطاء ، ولذة المنفعل ابدا تكون فى الأخذ ، ولا تظهر لذه السعيد بإبراز فضائله وإظهار حكمته وإذاعتها بين أهلها ومستحقيها(٣٧) .

والواقع أن الشعور المتولد عن قانون الأخلاق الخيرة يتجاوز الواحد إلى الجماعة ، ويغلب الإيثار والتضحية على الأنانية ، وبذلك يكون الشعور ليس «فقط – الأنا – متميزة عن – الأنت – بل يجب أن نفهم من معنى الشعور – أنه الأقتراح بين الأنا والعالم الخارجى ، بين التفكير والتأمل ، التفكير من حيث أنه ينصب على أشياء خارجة عن الذات ، والتأمل من حيث أنه ينصب على الذات»(٣٨) .

وأيضاً نجد مسكويه لم يدع إلى التقشف وتحريم الطيبات من الرزق ، والزهد فى الدنيا ، بل ذكر أن الواجب على العاقل أن يأخذ حظه من الدنيا بلا إسراف أو تفريط ، عليه أن يأخذ بحاجاته الضرورية التى بها قوام حياته فينال منها القدر الضرورى ، ولامساحة أن يتجاوز ذلك قليلا ، بقدر ما تحفظ به مروءته ، ولكن لا ينغمس فيها انغماسا ، وأن يستكمل نفسه بالفضيلة الأخلاقية والفضيلة الفلسفية(٣٩) .

وعلى هذا فالفضيلة ليست فى ترك الدنيا جملة ، بل هى فى الأقبال عليها بقدر ، والتوسط فى الأخذ بها فلا يركن إليها ولايعزف عنها كلية .

وترك الدنيا والانعزال يعنى البطالة والكسل ، وقتل فاعلية الإنسان ونشاطه ، ولقد طالب مسكويه الإنسان بالعمل لاثراء النشاط الإنسانى فى عمارة الكون ، لكى يحقق الإنسان ، رسالته وهى خلافة الله ، ومعنى خلافته إقامة العدل والشريعة ، ولا قيام للعمل الا مع الغير ، أى لا وجود له الا بين الناس ، فالبعد عن الناس وعدم مخالطتهم ، تعطيل لرسالة الإنسان ، إذ أن رسالته لا تتحقق الا مع الناس وبين الناس .

وفى حديث مسكويه عن السعادة نجد لديه مفهوما صوفيا ، وذلك عند حديثه عن أعلى مراتب السعادة وفى القرب والاتصال بالله تعالى ، وتفاوت المقامات فى هذه المرتبة من السعادة القصوى ، فيذكر أن للإنسان مقامات ومنازل عند الله عزوجل .

فالمقام الأول : للموقنين وهو رتبة الحكماء وأجلة العلماء .

والمقام الثانى : مقام المحسنين ، وهو رتبة الذين يعملون بما يعلمون .

والمقام الثالث : مقام الأبرار ، وهو رتبة المصلحين ، وهؤلاء هم خلفاء الله بالحقيقة فى إصلاح العباد والبلاد .

والمقام الرابع : مقام الفائزين ، وهو رتبة المخلصين فى المحبة وإليها تنتهى رتبة الاتحاد ، وليس بعدها منزلة ولامقام لمخلوق .

ويلاحظ أن هذا المقام الرابع ذو أساس صوفى واضح ، وتحدث عنه الصوفية ، وهو الأمل الذى ينشده الصوفى الذى يخلص فى محبته لله تعالى .

وأيضاً حديثه عن الاتصال والمحبة لله تعالى والاتحاد والمقامات هو معانى ومفاهيم صوفية – وقوله بأن هذه المنازل التى يسعد بها الإنسان لا تحصل إلا من خلال أربعة ، أولها الحرص والنشاط ، والثانى العلوم الحقيقية

والمعـارف اليقينية ، والثالث الحياة من الجهـل ونقصـان القـريحة اللذين يحـدثان بالإهمـــال ، والرابع لزوم هذه الفضائل والترقى فيها بحسب الاستطاعة ، يشبه إلى حد ما طريق المجاهـدة عند الصـوفية لكـى يتـم الاتصال بالله(٤٠) .

ولقد تحدث مسكويه عن لذة السعادة ولذة السعيد ، فما هو المقصود من تلك اللذة ؟

يرى مسكويه أن السعادة هى ألذ الأشياء وأعلى درجاتها وأفضلها وأوضحها .

واللذة تنقسم إلى قسمين : أحدهما لذة انفعالية ، والأخرى لذة فعلية أى فاعلة ، واللذة الانفعالية هى اللذة المشتركة بين الإنسان والحيوان ، وذلك لأنها مقترنة بالشهوات ، ومحبة الانتقام ، وهى لذة ناقصة وعرضية ، أى أن اللذات الحسية المقترنة بالشهوات ، تزول سريعا ، وتنقضى وشيكا ، بل تنقلب لذاتها ، فتصير غير لذات ، بل تصير آلاما كثيرة أو مكروهة بشعة مستقبحة ، وهذه أضداد اللذة ومقابلاتها .

أما اللذة الأخرى فهى اللذة الفاعلة ، وهى التى يختص بها الحيوان الناطق ، وانها غير منفعلة انفعالا ، وهى لذة تامة وذاتية ، لأنها لا تصير فى وقت آخر غير لذة ، ولا تنتقل عن حالتها ، بل هى ثابتة أبدا .

وبناء على هذه التفرقة بين نوعى اللذة ، فإن لذة السعيد تكون لذة ذاتية لاعرضية ، وعقلية لاحسية ، وفعلية لا انفعالية والهية لا بهيمية(٤١) .

ويفرق مسكويه بين اللذات التى يميل إليها الطبع أو ينفر منها ، فالطبع يميل إلى اللذات الحسية ميلا قويا ، ويشتاق إليها شوقا مزعجا، ويرى أن دور العادة محدود فى تغيير الطبع ، وذلك لفرط ماجبلنا عليه فى البدء من القوة والشوق ، لذا كانت هذه اللذات الحسية قبيحة جدا إذا مال إليها الطبع بافراط ، وانفعل عنها بقوة ، واستحسن الإنسان فيها كل قبيح ، وهون على نفسه منها كل صعب .

لكن ما فى الطبع ليس داء عضالا لا يمكن استأصاله بل عليه أن ينقاد إلى الحكمة التى تبصره وتبين له ما ينبغى .

وإذا كان الطبع يميل إلى اللذة الحسية ويستحسنها ، فعلى الضد من ذلك ، يكون موقفة من اللذة العقلية ، فأنه ينفر منها ويستثقلها ، لذا يحتاج فيها إلى الصبر والرياضة والتدريب حتى ينكشف له حسنها وبهاؤها ، وتصير عنده بمكان الحسن .

ولهذا فإن الإنسان فى ابتداء تكوينه أى أول مراحل عمره يحتاج إلى سياسة الوالدين ، ثم إلى الشريعة الآلهية والدين القيم ، حتى تهديه وتقوده إلى الحكمة البالغة ، حتى يتولى تدبير نفسه إلى آخر عمره(٤٢) .

ويمكن القول أن مسكويه يرى أن الإنسان كائن أخلاقى يتسامى عن الغريزة ، ويحقق إنسانيته عن طريق الأخـلاق ، والإنســان باستطاعته أن ، يكون لنفسه فكرة عليا عن كـل معين أو نمط خاص يحتذ به فى

سلـــوكه ، ويسعـــى جـــاهدا فى صبغ حيـــاته بصبغة معينة من النظـــام أو التنسـيق أو ما كـــان الإنســـان موجـودا أخلاقيا إلا لأنه كائن عاقل يملك من الفكر والإرادة ما يستطيع معه تجاوز مستوى الغريزة والتسامى إلى مستوى السلوك الأخلاقى الحر»[٤٣] .

ويعول مسكويه على التربية الأخلاقية التى توصل الإنسان إلى ذلك المستوى الأخلاقى الرفيع ، فيوصى المربين أن يعودوا أولادهم على الأفعال الجميلة ، وأن يسلكوا فى ذلك طريقا متدرجا من حيث العقوبة والثواب ، ومن حيث أن يبدأوا بالافعال الهينة ثم يعلموهم ما هو مناسب لهم من الفضائل من حيث سنهم ، ويهذبوا الجانب الطبيعى فى أخلاقهم ، فمثلا يبدأون بالشوق الذى يحصل فينا للغذاء فنقومه ، ثم بالشوق الذى يحصل فينا إلى الغضب ومحبة الكرامة فنقومه ، ثم بالشوق الذى يحصل فينا إلى المعارف والعلوم فنقومه[٤٤] .

وهنا يمكن القول بأن مسكويه يقول بالابدال والاعلاء للغرائز وحسن توجيهها وإشباعها بطريق صحيحة ، وذلك حتى يتحقق البناء النفسى الصحيح للفرد ، وتتكامل قوى الطبيعة البشرية لديه ، ولا يحدث لديه صراعات وأمراض نفسية نتيجة للكبت أو الإفراط -- وهذا يتفق مع وجهة نظر علم النفس الحديث ، الذى يرى ضرورة أن تعبر جميع القوى الحيوية للإنسان من ميول ودوافع نظـــرية وعواطـــف ورغبـــات مكتسبة تعبيرا كاملا ينتفـــى معه قيام كبت أو عقد أو صراع باطنى ، والذى يتسبب عنه كثير من الاضطرابات السلوكية اللاإرادية نتيجة العقد المكبوتة لاشعوريا[٤٥] .

وإذا كانت الفضيلة هى طريق السعادة ، وأن السعيد هو الذى يأتى الفضائل ، الا أن مسكويه ينبهنـــا إلى أنه قد يأتى الفضائل من ليس بسعيد ولا فاضل ، وعندئذ لا يكون ما يأتيه من أفعال هو فضيلة لأنه يفقد الشرط الأساس للفعل الفاضل وهو أن يأتى الفعل نتيجة للروية والاختيار .

فهو يذكر أن السعادة تظهر فى العدالة والشجاعة والعفة ، وليس كل من أتى هذه الأفعال يعد سعيدا ، بل من يأتيها عن إرادة واختيار ، فقد يعمل بعض الناس عمل العدول ، وليس بعادل ، ويعمل عمل الشجعان وليس بشجاع ، ويعمل عم الإعفاء وليس بعفيف .

مثال ذلك : أن من ترك الشهوات ، المآكل والمشارب وسائر اللذات التى ينهمك فيها غيره، أما لأنه ينتظر منها أكثر مما يحضره ، واما لأنه لا يعرفها ولم يباشرها ، واما لفساد طبيعته وجمود شهوته ، فإن هؤلاء يعملون عمل الإعفاء وليسوا بأعفاء على الحقيقة ، وإنما يسمى عفيفا على الحقيقة من وفى العفة حقها ، واختارها لنفسها لا بغرض آخر غيرها ، وآثرها لأنها فضيلة ، ثم تناول كل واحدة من شهواته بمقدار الحاجة ومن الوجه الذى ينبغى ، وفى الوقت الذى ينبغى ، وعلى الحال الذى ينبغى[٤٦] .

وبعد فهذه بعض أفكار مسكوية الأخلاقية ، تبين فيها دقة نظرته وسعة اطلاعه وثقافته ، فلقد تأثر بالفكر اليونانى عامة وبأقطا به الثلاثة سقراط وأفلاطون وأرسطو خاصة ، ولقد حاول التوفيق بين آرائهم ، كذلك تبين

نزعته الدينية ، وتوفيقه بين الدين والفلسفة ، فالشريعة والفلسفة غايتهما واحدة هى معرفة الحق والعمل به ، ولقد كان لهذه النزعة الدينية أثر فى صياغة أفكاره ، وتكاد لغته فى بعض الأحيان تقرب من لغة الصوفية – كما سبق أن أشرنا إلى ذلك – كذلك تبدو نزعته الاجتماعية التى اتضحت فى رأيه أن الفضائل لاقيام لها إلا مع المجموع ، وأن سعادة الفرد ليست بمنأى عن سعادة الجماعة .

ولقد كان لهذا الفكر الأخلاقى أثر كبير على من جاء بعد مسكوية فلقد تأثروا به تأثرا واضحا ، وأن لم يذكروا اسمه فى بعض الأحيان ، لكن لاشك أنهم قد اطلعوا على أفكاره واستفادوا منها كثيرا ؛ أن لم يكونوا عالة عليه فى بعض المواقف ، نذكر على سبيل المثال حجة الإسلام أبو حامد الغزالى .

هوامش :

(١) ابن الخطيب مقدمة تحقيق **تهذيب الأخلاق لمسكويه** – د . عبد الرحمن بدوى مقدمة تحقيق **كتاب الحكمة الخالدة لمسكويه** – د . محمد يوسف موسى **الأخلاق فى الإسلام** ٦٠ – ٧٣ حيث عرض للعصر الذى عاش فيه مسكويه .
(٢) مسكويه **تهذيب الأخلاق** ١٩ – ٣٠ .
(٣) مسكويه **تهذيب الأخلاق** من ٢٣ ولرأى أفلاطون «فيدون» ٦٥/٦٠ .
(٤) مسكويه **تهذيب الأخلاق** ٥٦ – ٥٧ .
(٥) مسكويه **تهذيب الأخلاق** ٢٦ – ٢٧ .
(٦) مسكويه **تهذيب الأخلاق** ٢٧ – ٣٣ .
(٧) د . كمال جعفر **مدخل إلى الأخلاق** ١٣٣ وما بعدها .
(٨) مسكويه **تهذيب الأخلاق** ٣٥ – ٣٧ – ولرأى أرسطو كتابه **الأخلاق** ٩٦ .
(٩) مسكويه **تهذيب الأخلاق** ٣٤ .
(١٠) مسكويه **تهذيب الأخلاق** ١٤١ .
(١١) مسكويه **تهذيب الأخلاق** ٣١ .
(١٢) مسكويه **تهذيب الأخلاق** ١٣٩ – ١٤٠ **والفوز الأصغر** .
(١٣) د : محمد يوسف موسى **فلسفة الأخلاق فى الإسلام** ٩٠ – ٩٢ .
(١٤) كرسون أندرية **المشكلة الأخلاقية** ٤٠ – التكريتى **الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام** ٢١ .
(١٥) مسكويه **تهذيب الأخلاق** ٦٦ .
(١٦) د . توفيق الطويل **الفلسفة الخلقية** ٣٠ ومابعدها .
(١٧) د . زكريا إبراهيم **المشكلة الخلقية** ٥١ .
(١٨) د . زكريا إبراهيم **المشكلة الخلقية** ٤٨ – ٤٩ .
(١٩) مسكويه **تهذيب الأخلاق** ١٢٨ .
(٢٠) مسكويه **تهذيب الأخلاق** ١٢٧ – ١٢٨ .
(٢١) مسكويه **تهذيب الأخلاق** ٣٨ .
(٢٢) مسكويه **تهذيب الأخلاق** ١٧٧ وانظر أيضاً د. أسعد الحمرانى **الأخلاق فى الإسلام والفلسفة القديمة** ١٥٠ .

(٢٣) مسكويه تهذيب الأخلاق ٩٠ وانظر ابن حزم الأخلاق والسير ١٨ .

(٢٤) مسكويه تهذيب الأخلاق ٩١ - ٩٢ .

(٢٥) مسكويه تهذيب الأخلاق ٩٠ - ٩١ .

(٢٦) مسكويه تهذيب الأخلاق ٩٣ .

(٢٧) مسكويه تهذيب الأخلاق ٩٥ وما بعدها .

(٢٨) مسكويه تهذيب الأخلاق ٩٥-٩٧ .

(٢٩) مسكويه تهذيب الأخلاق ١٠٣ .

(٣٠) مسكويه تهذيب الأخلاق ١٢٨ .

(٣١) مسكويه الفوز الأصغر ٦ .

(٣٢) مسكويه تهذيب الأخلاق ١٠٠ .

(٣٣) انظر الاصفهانى الذريعة إلى مكارم الشريعة ٣٠ - وأيضاً سيدامير على روح الإسلام ٧١ وأيضاً د . محمد عبدالله دراز دستور الأخلاق ٢٨٢ ود. عبد الحى قابيل المذاهب الأخلاقية فى الإسلام ١٧٦ - ١٧٨ .

(٣٤) د . عبد الحى قابيل المذاهب الأخلاقية فى الإسلام ٦٧ وما بعدها .

(٣٥) مسكويه تهذيب الأخلاق ١٠٦ - ١٠٧ .

(٣٦) مسكويه تهذيب الأخلاق ١٧٧ .

(٣٧) مسكويه تهذيب الأخلاق ١١٢ - ١١٣ .

(٣٨) د . السيد محمد بدوى الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ١٢٥ .

(٣٩) مسكويه تهذيب الأخلاق ٥٩ .

(٤٠) مسكويه تهذيب الأخلاق ١٣٥ وقارن تهذيب الأخلاق لابن عربى خاصة فصل «فى أوصاف الإنسان التام الجامع لمحاسن الأخلاق وطريقته التى بها يصل إلى التمام» ص ٥٤ - ٦٩ .

(٤١) مسكويه تهذيب الأخلاق ١١١ .

(٤٢) مسكويه تهذيب الأخلاق ١١٢ .

(٤٣) د . زكريا إبراهيم المشكلة الخلقية ٣١ .

(٤٤) مسكويه تهذيب الأخلاق ٤٥ - ٤٦ .

(٤٥) د. توفيق الطويل الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها ٣٥٧ .

(٤٦) مسكويه تهذيب الأخلاق ١١٧ وقارن ابن باجة تدبير المتوحد ٤٦ فى اشتراط الروية والاختيار للفعل الأخلاقى وأيضاً أرسطو الأخلاق ٦٦ فى أن السعادة نؤثرها لنفسها .

المصادر والمراجع

اولا : كتب مسكويه :

١ - مسكويه أبو على أحمد بن محمد : تهذيب الأخلاق - تحقيق دكتور قسطنطين زريق، بيروت ، منشورات الجامعة الأمريكية ١٩٦٦ ونسخة أخرى مطبعة كردستان العلمية .

٢ - مسكويه : أبو على أحمد بن محمد : الحكمة الخالدة ، تحقيق وتقديم دكتور عبد الرحمن بدوى بيروت دار الأندلس ط ٣ ١٩٨٣ .

٣ - مسكويه أبو على أحمد بن محمد الفوز الأصغر مطبعة كردستان العلمية .

ثانيا: مراجع عامة:

١ - ابن حزم : **الأخلاق والسير في مداواة النفوس** بيروت دار الأفاق الجديدة ط٣ ١٩٨٠م .

٢ - ابن عربي : **تهذيب الأخلاق** تحقيق وتقديم عبد الرحمن حسن محمود مكتبة عالم الفكر القاهرة ١٩٨٦ .

٣ - إبراهيم (دكتور زكريا) : **المشكلة الخلقية** القاهرة دار مصر للطباعة ط٣ ١٩٨٠ .

٤ - أرسطو طاليس : **الأخلاق** ترجمة أسحق بن حنين حققه شرحه وقدم له دكتور عبد الرحمن بدوى الكويت وكالة المطبوعات ط١ ١٩٧٩ .

٥ - الأصفهاني (الراغب) : **الذريعة إلى مكارم الشريعة** مصر مطبعة الوطن ١٢٢٩هـ .

٦ - أفلاطون : **الأصول الأفلاطونية** ترجمة وتعليق د . نجيب بلدى ود . على سامى النشار د عباس الشربينى الإسكندرية منشأة المعارف ط ١٩٦١ .

٧ - بدوى (د. السيد محمد) **الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع** القاهرة دار المعارف ١٩٦٧م .

٨ - التكريتي (د. ناجى) **الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام** بيروت دار الأندلس ط٢ ١٩٨٢م .

٩ - الحمرائى (د. أسعد) **الأخلاق فى الإسلام والفلسفة القديمة** دار النفائس ط١ ١٩٨٨م .

١٠ - الطويل (د. توفيق) **الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها** دار المعارف الإسكندرية ط١ ١٩٦٠م .

١١ - المغربى (د. على عبد الفتاح) **فلاسفة المغرب** مكتبة الحرية الحديثة القاهرة ١٩٨٩م .

١٢ - دراز (د. محمد عبد الله) **دستور الأخلاق فى القرآن** ترجمة عبد الصبور شاهين ط١ مؤسسة الرسالة دار البحوث العلمية .

١٣ - على (سيدأمير) **روح الإسلام** ترجمة محمود الشريف مكتبة الآداب القاهرة .

١٤ - عزت (د. عبد العزيز) **فى الاجتماع الأخلاقى** ط٢ القاهرة الحديثة ١٩٥٩م .

١٥ - قابيل (د. عبدالحى) **المذاهب الأخلاقية فى الإسلام** دار الثقافة الجديدة مصر .

١٦ - كرسون (أندريه) **المشكلة الأخلاقية والفلاسفة** ترجمة د. عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى القاهرة دار أحياء الكتب العربية ١٩٥٢م .

١٧ - موسى (د. محمد يوسف) **الأخلاق فى الإسلام** القاهرة مؤسسة المطبوعات الحديثة.

١٨ - موسى (د. محمد يوسف) **تاريخ الأخلاق** القاهرة دار الكتاب العربى ١٩٥٣م .

نظرية السعادة
عند أبى البركات البغدادى

د. سعيد مراد

هبة الله بن ملكا أبو البركات ، طبيب فاضل عالم بعلوم الأوائل[١] تتلمذ على أبى الحسن سعيد بن هبة الله بن الحسين وكان من المشايخ المتميزين فى صناعة الطب[٢] ولأبى البركات البغدادى من الكتب : «كتاب المعتبر» وهو من أجل كتبه وأشهرها فى الحكمة ، وكان له اهتمام بالغ فى العلوم وفطرة فائقة فيها[٣] وقد ذكره كثيـرا وامتدحه وعـرف فضلـه وأشـاد بردوده علـى أرسطو والمشائين شيخ الإسلام الفقيه الحنبلى ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨هـ) الذى امتدحه كثيرا وخاصة فى كتابه ، «الرد على المنطقين» كما ذكر فى كتابه «منهاج السنة» أن أبى البركات كان أقرب إلى السنة والحديث من ابن سينا الذى نشأ بين المتكلمين النفاة للصفات ومن ابن رشد الذى نشأ بين الكلابية[٤] .

وقد تميزت كتابات أبو البركات الفلسفية بخلوها من الاعتماد على ما كتبه فلا سفة اليونان ، وذلك على غير ما كان مألوفا من كتابات السابقين عليه خاصة ابن سينا ، الذى خضع لنقد دقيق من قبل أبى البركات البغدادى واتسمت كتاباته أيضا بالتأمل الذاتى والإبداع وعدم التقليد ، وقد جاء كتابه القيم المعتبر فى الحكمة تعبيرا عن ثقافته مجسدا لروح الإبداع التى تسيطر على كل الموضوعات الفلسفية المطروحة فيه ، صحيح أنه بحث فى المجالات الفلسفية المألوفة وأخذ من السابقين عليه بعض الاراء والأفكار الا أن قراءته للسابقين كانت قراءة فهم وتدبر ونظر ونقد وتمحيص وتدقيق ، يقول فى ذلك «فلما قدر لى الاشتغال بالعلوم الحكمية بقراة الكتب التى نقلت فيها عن المتقدمين والتفاسير والشروح والتهمانيف التى شرحها وصنفها المتأخرون ، كنت اقرآ كثيرا واكب عليه اكبابا طويلا حتى أحصل منه علما قليلا ، لأن كلام القدماء كان يصعب فهم كثير منه لاختصاره

وقلة تحصيله ومحصوله واختلال عبارته فى نقله من لغة إلى لغة ، وكلام المتأخرين لأجل طوله وبعد دليله عما يدل عليه وحجته عن محجته وأعواز الشرح والبيان المحققين فى كثير من المواضع أما للغموض واما للأعراض فيتعذر الفهم لأجل العبارة والشرح والعلم لأجل الدليل والبنية ، فكنت اجتهد بالفكر والنظر فى تحصيل المعانى وفهمها والعلوم وتحقيقها فيوافق فى شئ لبعض ويخالف فى شئ آخر لبعض من القدماء فى أقاويلهم وتحصل بإشباع النظر فى صحيفة الوجود من ذلك مالم يقل أولم ينقل »(٥) وهكذا تتضح روح الإبداع والابتكار وتنحصر روح الأخذ والتقليد فى نطاق ضيق محدود .

وقد كان أبى البركات منصفا فى حكمة على الاراء متجردا من كل نزعة ذاتية يحكم بالحق لا بالهوى ويزن بالميزان الصحيح لا بالميزان الذى يميل أو يزيغ وقد عبر عن ذلك بقوله : «وسميته بالكتـــاب المعتبر الا أننى ضمنته ماعرفته واعتبرته وحققتت النظر فيـه وتممته لا مانقلته عن غير فهم أو فهمته وقبلته من غير نظر واعتبار ولم أوافق على ما اعتمدت عليه فيه من الآراء والمذاهب كبيرا لكبره ولا خالفت صغيرا لصغره بل كان الحق من ذلك هو الغرض والموافقة والمخالفة فيه بالعرض(٦) وقد تابع أرسطو فى ترتيب أجزاء الكتاب وعرض المقالات والمسائل الا أنه ظل باحثا عن الصواب معتمدا «على مارجحت به فى العقول كفة الميزان وانتصر وثبت بالدليل والبرهان ورفضت ماعداه كائنا ما كان وممن كان(٧) ، بهذا نكون وضحنا مكانه أبو البركات البغدادى فى مجال الفكر وقيمة كتابه المعتبر فى الحكمة ومنهجه فى البحث والنظر والتأليف كمقدمة ضرورية قبل تناول موضوعات البحث .

السعادة فى الفلسفة الإسلامية

يقول الدكتور توفيق الطويل : «تنزع الفلسفة الإسلامية فى جملتها إلى تحقيق السعادة ولما كان العقل هو أكثر ما يميز الإنسان من الحيوان ، قامت السعــــادة عن جمهرة فلاسفة الإسلام على حياة التأمل النظرى من ناحية ، وسيطرة العقل على نزوات الجسم من ناحية أخرى، وهكذا نزعت الفلسفة الإسلامية فى جملتها إلى إقامة السعادة على التأمل العقلى المقرون بالتزهد الروحى ، وبهذا يتمكن الإنسان من أن يتصل بربه وينعم بالسعادة القصوى (٨) وهذا التصـــور للســـعادة بين التأمل العقلى والتزهـــد الروحى كان نتيجة مؤثرات يونانية وشرقية قديمة بالإضافة إلى الأثر الإسلامى ذلك أن الفلسفة اليونانية تربط السعادة باكتساب المعرفة أو العلم الذى يؤمن الكمال للإنسان بينما تربط الفلسفات الشرقية القديمة بين السعادة والعمل والسلوك وفق بمبادئ محددة والإسلام الصحيح يربط بين السعادة والاعتدال وضرورة سيطرة النفس على رغائب البدن وميوله الجامحة فالإسلام والسعادة يتحققان عندما لاتطغى النفس على البدن ولا تتحكم حاجات البدن فى النفس ، وذلك يتم بالالتزام بالتكاليف الشرعية، والإسلام يرى أن السعادة تتحق لكل فرد فى الحياة الدنيا وفى الآخرة عن طريق المعرفة الشرعية الصحيحة والعمل بما جاء فيها ، وقد جاءت نظرية السعادة فى الفلسفة الإسلامية مزيجا من هذا كله ، تأمل عقلى تزهد روحى العمل بموجب الشريعة ، وذلك بشكل عام مع وجود فوارق بين أصحاب كل اتجاه بين العقليين والذوقيين والسلفيين فقد غلب كل اتجاه عنصر من العناصر العقل أو الزهد أو الشرع ، وقد انتهى الفكر

الإسلامى المعاصر إلى أن الإسلام هو الوحيد القادر على تحقيق السلام العام فى الكون بأسره فالشريعة تنسق بين سلوك الإنسان وحياته الباطنية[٩] وقد قدم فلاسفة الإسلام تعريفات عديدة للسعادة موضحين طرق التحقق بها فيقول «الفارابى» : والسعادة هى الخير المطلـوب لذاته وليست تطلـب أصلا ولا فى وقت من الأوقات لينال بها شئ آخر ، وليس وراءها شئ آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها[١٠] ويقول أيضا : «وإنما تنال السعادة بممارسة الأعمال المحمودة عن إرادة وفهم مقصودين[١١] وقد اسـتخدم ابن سينـا فى حديثة عن البهجة والسعادة تعبير اللـذة وجعل اللذات الباطنة أرقى من اللذات الحسية فيقول : أن اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية ، فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة ، وان لم تكن عقلية فما ظنك بالعقلية[١٢] إذن أعظم اللذات عنده هى اللذات العقلية ، واللذة هى إدراك ونيل الوصـــول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك[١٣] أما الحسن بن الهيثم فيقول : والإنسان بقوة العقل معرض مهيأ لطلب السعادة ، وهى إدراك الخير على الحقيقة والخير على الحقيقة والخير على الحقيقة هو ما يؤثر لذاته ، لأن الخير على المجـــاز هو ما يؤثر لأجـــل ما يؤثر لذاته[١٤] والإنسان التام عنده بالسعادة مع الحكمة حيث يقول : فالإنسان يتم معنى بقول الإنسانية فيه باستكماله إنسانا ، وهو أن يدرك ما إليه تتشوق النفس الناطقة ، وهو السعادة التى ذكرنا أنها الراحة من غير ألم ، وهذا إنما هو الحكمة ، يكون ثمرة ذلك له أن يعلم حقائق الموجودات ومبادئها وعللها وأسبابها ويتشبه فى أفعاله بالله تعالى ذكره وهواستعمال فعل العدل الذى هو الخير المحض ، ولذلك حد الحكمة فقيل : الحكمة هى التشبه بالله تعالى ذكره فى أفعاله بمبلغ طاقة الإنسان[١٥] وتأتى رؤية مسكويه للسعادة جامعة التأمل العقلى والتزام الشريعة أما عن السعادة كتأمل وتدبر وروية واختيار فيقول : إن سعادة الإنسان : تكون فى صدور أفعاله الإنسانية عنه : بحسب تمييزه ورويته وأن لهذه السعادة مراتب كثيرة بحسب الروية والمروى فيه ، ولذلك قيل أفضل الروية : ماكان فى أفضل مروى[١٦] ولذلك فاللذات المعنوية هى اللذات التى تطلب لذاتها وهى الحرية بالإنسان أن يحرص عليها وإن من حرص على غيرها من تحصيل اللذات البدنية فقد خسر نفسه وتخلى عن إنسانيته فيقول فى ذلك أن من رضى لنفسه بتحصيل اللذات البدنية ، وجعلها غايته ، وأقصى سعادته : فقد رضى بأخس العبودية لأخس الموالى، لأنه يصير نفسه الكريمة التى يناسب بها الملائكة:عبدا للنفس الدنيئة : التى يناسب الخنازير، والخنافس والديدان وخسائس الحيوانات : التى تشاركه فى هذا المجال[١٧] والســـعادة كما يعرفها مسكوية خيرما وهى تمـــام الخيرات وغاياتها ، والتمام هو الذى إذا بلغنا إليه : لم نحتج معه إلى شئ آخر فلذلك نقول : إن السعادة هى أفضل الخيرات[١٨] ولما كان الإنسان ذا فضيلة روحانية وفى نفس الوقت ذو فضيلة جسمانية ، فالسعيد من الناس يكون فى إحدى مرتبتين :

إما فى مرتبة الأشياء الجسمانية : متعلقا بأحوالها السفلى سعيدا بها ، وهو مع ذلك يطالع الأمور الشريفة : باحثا عنها ، مشتاقا إليها ، متحركا نحوها مغتبطابها ، وإما أن يكون فى رتبة الأشياء الروحانية : متعلقا بأحوالها العليا ، سعيدا بها ، وهو مع ذلك : يطالع الأمور البدنية معتبرا بها ناظرا فى علامات القدرة الآلهية ودلائل الحكمة البالغة مقتديا بها ناظرا لها ، مفيضا للخيرات عليها ، سابقا لها نحو الأفضل فالأفضل بحسب قبولها ،

وعلى نحو استطاعتها[١٩] والضامن لأحداث التوازن داخل الإنسان الشريعة ذلك أن الشريعة : هى التى تقوم الإحداث ، وتعودهم الأفعال المرضية ، وتعد نفوسهم لقبول الحكمة وطلب الفضائل والبلوغ إلى السعادة الإنسية بالفكر الصحيح والقياس المستقيم[٢٠] هكذا عرض فلاسفة الإسلام لمفهوم السعادة وطرق تحصيلها وعلاقتها بالفضائل والخير ومراتبها ومستوياتها بقى أن نقف على آراء أبو البركات .

النفس الإنسانية وما تتميز به عند ابى البركات البغدادى :

إن التعرف على نظرية السعادة عند أبو البركات البغدادى يبدأ من معرفة النفس الإنسانية وما تتميز به ، وقد تحدث عن النفس الإنسانية فى موضعين من كتابه المعتبر فى الحكمة .

الموضع الأول : الجزء السادس – من العلم الطبيعى ، وفصول هذا الكتاب ثلاثون فصلا وقد بدأ الحديث عن النفس فى الفصل الثانى وجعل موضوعه النفس وماهيتها .

الموضع الثانى : فى القسم الثالث الذى يشتمل على علم ما بعد الطبيعة والعلم الآلهى ، الفصل الثالث عشر من المقالة الثانية وقد جعل موضوعة كلام فى النفس الإنسانية بهذا العلم يقصد العلم الآلهى .

وبيان ذلك وتفصيله يكون على النحو التالى :

اولا : ماهية النفس : يرى أبو البركات أن النفس بينة الوجود فليس أحد من الناس محتاجا فى إثبات وجود نفسه إلى حجة فمن هو الذى يشك فى أنه موجود حتى يبين له ذلك بحجة ، وكيف لا ولاشئ عند أحد من الناس أبين من ذلك أعنى أبين من وجود ذاته وكذلك ليس يحتاج أن يبين له أن لغيره من الناس نفسا أى ذاتا هى هويته وأنيته[٢١] وهو هنا يؤكد أن معرفة النفس بداهة لا تحتاج إلى دليل أو برهان ، ومعرفة الإنسان بنفسه معرفة بغير تمييز وهى تتقدم على كل معرفة فيقول : أما معرفة الإنسان الأولى بنفسه فإنها معرفة لاتدخل فيما تضمنه هذا الحد (إنها كمال أول لجسم آلى) بل معرفة بغير تمييز على أن الاكتناه بها أشد والتحقيق لها أكثر والمعرفة بها أقدم ، فإن معرفة الإنسان بنفسه التى هى ذاته وهويته تتقدم على معرفته بكل ما يعرفه[٢٢] ومع ذلك فمن أراد أن يستدل على وجود النفس للتحقق ، استطاع أن يفعل ذلك حيث يقول أبى البركات فرضت إنسانا خلا بنفسه عن كل مرئى ومسموع ومدرك من المدركات لقدكان شعوره بنفسه له موجودا عنده حاضرا لايغيب عنه، وفى كل فعل يفعله الإنسان يشعر بنفسه معه ويدل بلفظه عليها مع دلالته عليه حيث يقول فعلت وصنعت وعلمت وجهلت وأردت وكرهت فبهذه التاء المضمومة فى اللغة العربية فى اللفظ يدل على ذاتـه ومن ذلك يترقـى فى الدلالة على معرفة ذات من يخاطبه بالتاء المفتوحة مع أفعاله حيث يقول له فعلت وصنعت فشعور الإنسان بنفسه يتقدم على شعوره بغيره ومعرفته التامة بها تتأخر عن معرفته بأكثر الأشياء ، وإذا ارتقى الإنسان فى معرفته قليلا عرف بدليل النظر أولا فأول من نفسه معرفة بعد معرفة ، فأول ذلك حيث يرى جسمه صغيرا وكبيرا مهزولا وسمينا ويرى أنه هو فى كلتا الحالتين ، فيعلم أن نفسه غير جسمه الذى يرى ، ثم قد يقطع منه عضو ويعلم أنه هو فيعلم أن العضو المقطوع ليس من جملة هويته وذاته التى يشعر بها ويقيس على مثله فى كل عضو

أيضا فإنه يجد مثل العضو الآخر عظما ولحما وعصبا وعرقا وغير ذلك من الأجزاء المشتركة للأعضاء فيكون كلما يعرفه من ذاته بعد الآنية المطلقة والهوية التى ماهيتها غير محققة بنظر علمي ودليل برهاني(٢٣) على هذا النحو يتحقق الإنسان من وجود نفسه ونفس غيره بل ويستطيع أن يفرق بين النفس والبدن ، وعلى هذا النحو من البيان والتفصيل نجد أن أبو البركات ينهج نهجا جديدا فى تعريفه للنفس لا يتفق مع تعريف السابقين عليه من القدماء والمعاصرين له وهو يشير إلى ذلك عارضا أقوال القدماء أولا ثم يعرض لرأيه فيقول : وقد كان الذين حدوا النفس من الأقدمين قالوا إنها كمال أول طبيعي لجسم آلى(٢٤) ويقول فى موضع آخر وقال قوم آخـــرون من القدمـــاء فى حد النفس إنها جوهر غيرجسمانى محرك للبدن(٢٥) ويقول فى موضع ثالث : النفس فى عبارة الحكماء بحسب ما قيل اسم مشترك يقال على أصناف من القوى الفعالة فيقال نفس نباتية ونفس حيوانية ونفس إنسانية ونفس سمائية ، وشرح كل واحد من مفهوماتها الذى يصلح أن يقال فى جواب ماهو بحسب اسمها يخالف شرح مفهوم الآخر(٢٦) ويقدم أبو البركات تعريفا للنفس بحسب عمومها واشتراكها فيقول : النفس قوة حالة فى البدن تفعل فيه وبه ما تصدر عنه من الأفعال والحركات المختلفة الأوقات والجهات بشعور ومعرفة مميزة معينة لها بحسبها ويحصل له بها كماله النوعى وتحفظه عليه(٢٧) وقد سار أبو البركات على هذا المنهج يذكر حدود النفس كما عرضها القدماء ويقـارن بينها ويشرح ثم يطرح ما يراه متفقا مع رؤيته الذاتية وقناعاته الشخصية بحسب فهمه ورويته وتدبيره .

وعندما ينتقل من عرضه للعلم الطبيعى للحديث عن العلم الآلهى يعرض للنفس عرضا يليق بهذا العلم ويخص النفس الإنسانية ذلك أنها تتميز عن غيرها من النفوس الحيوانية والنباتية بالمعارف والعلوم العقلية النظرية والاستدلال بعلم العلم ومعرفة المعرفة والاستدلال بشئ منها على شئ بالظاهر على الخفى وبالقريب على البعيد وبالسابق على اللاحق وبالمتبوع على التابع وبالملزوم على اللازم ، فإنها بهذه الصفات والأحوال مستقلة بذاتها فى هذه الأفعال مستغنية عن الآلات البدنية المخصصة المعينة للإدراكات الجزئية الحسية ولذلك لا تموت بموت البدن ولا تتعطل عن خواص أفعالها عند الانفصال عنه بالموت(٢٨) والملاحظ أنه هنا قد تخلص من العالم المادى الطبيعى الذى يتناسب مع عرضه السابق للنفس إلى الروحى الذى يتناسب مع العلم الإلهى ذلك أن النفـــس هنا خـالدة لا تفنى ولا تفقد خواصها لا عند الموت ولا حتى عند النوم فالنفس الإنسانية أحوال طبيعية من قبيلها هى بدنية وأحوال إرادية من قبيلها هى عقلية ملكية قد يكون بمستقبلها إليها عند الموت حيث تتخلص إليها وتتجرد لها عما كان يشغلها من الأحوال البدنية فتكون بذلك روحانية ملكية فى حياتها تلك فتكون آلهية وفى عالم اللاهوتية وينظر فيها من حيث هى كذلك فى العلم الآلهى(٢٩) والنفوس تتفاضل وتتفاضل عللها بحسب طبيعتها وبحسب الاستفادة والاكتساب اللذين من جهة الارتياض والمجاهدة وإذا كانت النفوس مختلفة الجواهر والطباع فمنها الأفضل ومنها الأنقص فى ذلك فكذلك عللها منها العالى والأعلى والأعلى من الأعلى والشريف والأشرف والأشرف من الأشرف فلكل من النفوس الإنسانية فى المعادة مقام معلوم ودرجة محدودة بعلتها الفاعلية من الأشخاص الآلهية هذا فيما لها بالقوة والغريزة ، أما فيما لها بالاستفادة والاكتساب اللذين من جهة الارتياض

والعادة ، فأفضلها ما كانت عادتها وكسبها من الملكات العلمية والعملية أشبه بملكات الملائكة والأشخاص والسماوية الذين هم أهل الدار التى تصير إليها وعمرة الملكوت الذين تدخل فى زمرتهم وكان لها من التحصيلات العلمية والمعارف العقلية نصيب أوفر (٣٠) وهذا يعنى :

أولا : أن للنفس بالقوة والغريزة شوق إلى العلو والشرف وإن هذا الشوق يتوقف على الارتياض والعادة فبقدر قدرتها على اكتساب الملكات العلمية والعملية والتشبه بالعالم الروحى تكون سعادتها لا فى الدنيا بل فى عالم الملكوت فى الآخرة .

ثانيا : إن سعادة الأنفس تتحقق بقدر تحصيل العلوم والمعارف العقلية ويتحدد مقام كل نفس بقدر ما يتحقق لها من ذلك .

إن الضامن للشرف والسعادة هو علم العلم الذى هو الملكة الأولى والغريزة التى بها الكسب وهو الفضيلة القصوى والملكة التى عليها المعول يقول أبو البركات : إن الذى له علم العلم فله ملكة العلم ففيه القدرة على العلم التى بها علم ويعلم وهى أشرف من كل ما يعلم من المعلومات الوجودية التى هى دونه فى مرتبة الشرف مثل أنواع الجماذات والحيوانات الأخرى ويشرف بمعرفة الموجودات التى هى أشرف منه وأعلى درجة كالملائكة ومعرفة الله تعالى وفضيلته التى له فى نفسه ، وملكته الحاصلة التى بها شرف هى قدرته على ذلك ، وذلك بعلم العلم الذى منه كسب علم المعلومات الذى كان بعلم الموجودات ، فلذلك تتصف له السعادة الأخروية وترتب بحسب أحواله الغريزية والاكتسابية العملية والعلمية ، وهى التى يسعد بها فى عالم القدس وينقلب إليها إذا فارقت الجسد النفس متجردة عن الملكات والأخلاق البهيمية والسبعية متبرئة عن الغريزية والاكتسابية متحلية بالعلوم الحقيقية الطبيعية والالهية مشرقة بمعرفة الله تعالى التى شرف بمعرفته أرباب عالم الربوبية(٣١) إن ذلك يعنى أن العلم مصدر كل فضيلة فإذا كان الله تعالى (المبدأ الأول) ما شرف بعلمه بل علم لشرفه أى كان علمه من شرفة لا شرفة من علمه فإن الإنسان شرفه من علمه فبقدر كسبه للعلوم تكون فضيلته وتتحقق سعادته فالعلوم أفضل من الأعمال ذلك أن العمل متوقف على العلم ، وعلى ذلك فلكل نفس من النفوس مبدأ يناسبها ، وذلك بحسب غريزتها وكمالها الاكتسابى يقول أبو البركات فى ذلك : لكل نفس من النفوس الشريرة والخيرة ، والحكمية والجاهلية والقوية والضعيفة والشريفة والخسيسة مبدأ يناسبها ويقرب من مشابهتها ، ففى عالم الأرواح أصناف من ذلك مختلفة الأنواع كما كانت هذه المحسوسة مختلفة الغرائز والطباع ، وكما أن الشريفة الفاضلة من النفوس بغريزتها وكمالها الاكتسابى تلقى فى عالم الآلهية وعالم الروح ما يناسبا وتسعد بلقائه ونيله ، كذلك الخسيسة الناقصة تلقى ما ينافيها ويؤذيها وتشقى به فتسعد النفوس الكاملة بالوصول إلى المطلوب المحبوب وبالخلاص من المؤذى المكروه وتشقى النفوس الناقصة بفقد المطلوب المحبوب ومقاساة المؤذى المكروه (٣٢) نلاحظ هنا إنه على الرغم من بروز النزعة العقلية التأملية الا أننا نجد آثار النزعة الروحانية الصوفية فالسعى إلى المطلوب المحبوب هو غاية السعادة عند الصوفية وهذا يتحقق بعلم (علم العلم وعمل يستقر كالملكة فى النفس ويعرفها به العارفون من عالم الربوبية من حيث يناسب به الأشرف ويقرب إليه ويزلف لديه ، وشر يبعد

ويبغض إليه[٣٣] ، بهذا نكون قد وقفنا على آراء أبو البركات فى النفس الإنسانية وما تتميز به من علم وعمل مما يحقق السعادة والشقاوة يقدر شرف المطلوب والسعى للوصول إلى المحبوب .

ثانيا : السعادة وما يتصل بها من خير وشر :

لقد سبق القول بأن النفوس متفاوتة مختلفة فى طبائعها وذواتها وملكاتها وحالاتها الغريزة الاكتسابية وهى تتفاضل فى الرتبة والشرف والمنزلة لذلك فهى أيضا تختلف فى مؤثراتها ومكروهاتها وشرورها وخبراتها وبناء على ذلك يعرف أبو البركات السعادة بقوله أن السعادة لكل نفس والخير الذى بحسبها إنما هو نيل اللذيذ المطلوب لذاته عندها والشر لها هو مقاساة المباين المؤذى المكروه لعينه[٣٤] ونتيجة لاختلاف ملكات النفوس وأخلاقها يختلف اللذيذ المناسب من نفس إلى أخرى إذ أنه ليس بواحد على الاطلاق فما يؤثره شريف النفس كالكرم والعفة يكرهه خسيسها ومايؤثره خسيس النفس كالبخل والانهماك فى اللذات البدانية يكرهه شريفها ومحبوب الحكيم بغريزته من الاطلاع على نفائس العلوم وصرف الهمة إليها مكروه عند الجاهل بغريزته حتى ترى الجاهل يرحم العالم ويشفق عليه مما يعانيه وتنصرف إليه همته من ذلك وما يجرمه به من اللذات التى يرغب فيها بإنصرافه إلى العلوم عنها ، وكذلك ترى حال العفيف الزاهد عند الفاسق المنهمك على اللذات الدنية ، فما يرغب فيه أحدهما يزهد فيه الآخر ويكرهه[٣٥] وإذا اختلف حال النفوس فى اللذات ، فإن الخبرات واللذات قد تختلف فى أنفسها بذواتها وبحسب ما يتبعها ويكون معها وعند الملتزين بها ، وتفصيل ذلك كما يعرضه أبو البركات على النحو التالى :

أولا : اختلاف اللذات فى انفسها :

١ – إن كل لذة هى أطول مدة الذاذ فهى أفضل من الأقصر مدة منها إذا كانت مكافئة لها فى موقعها .

٢ – إن كل لذة أقوى وأفضل نوعا فهى أفضل من لذة أضعف وأخس طبعا إذا شعر الملتذ بالفرق بينهما .

٣ – كل لذة تستصحب لذة فهى أفضل من مثلها إذا لم تستصحب أخرى .

٤ – ما تستصحب الأفضل فهى أفضل كذلك فيما يستتبع مما يأتى بعدها ويتوقع حصوله أى الأثر الباقى .

٥ – كل لذة أخلص من مصاحبة الأذى واستتباعه وتوقعه أفضل من مستصحبته أو مستتبعته أو المتوقع بعدها .

٦ – المستصحبة الأذى الأقل أصلح من مستتبعة الأذى الأكثر وكذلك فيما يتبعها ويتوقع بعدها .

ثانيا : اختلاف اللذات بحسب الملتذين بها :

١ – من اللذات ماتلتذ به نفس ولا تلتذ به أخرى وتتأذى به أخرى كذلك .

٢ – من اللذات ما يكون أشد الذاذ أو إيذاء لبعض دون بعض فتتفق نفسان فى الالتذاذ بحالتين وتختلفان فى إيثار أحدهما ، وكذلك فى التأدى للمناسبة والمباينة وكثرتها وقلتها .

ثالثا : اختلاف اللذات بحسب الأحوال العارضة :

١ – إن للذيذ قد يرد على نفس مشغولة عنه بلذة أخرى أو أذى فلا تشعر به ولا تتفرغ لإدراك لذته ، وكذلك المؤذى فى أذيته .

ومثال ذلك :

إن الخائف لا يستلذ مطعوما وإن كان جائعا ولا يتفرغ قلبه لطيب يرد عليه حتى يستطيبه وكذلك يرد عليه المؤذى من حر وبرد وخشن وعنيف فلا يشعر به حتى تنال نفسه منه الأذى .

٢ – يصادف اللذيذ والمؤذى من النفس فراغا والتفاتا فيشعر بحقيقة اللذة والأذى .

٣ – تختلف النفوس فى قوة الإدراك وصفاته فالأقوى إدراكا هو أكثر شعورا بلذة اللذيذ وأذية المؤذى .

٤ – الملذ والمؤذى مالم يعرفهما الملتذ والمتأذى لم يطلب هذا ويكره هذا وإنما يؤثر ويكره الخبير العارف بقدر اللذة والأذى .

وهكذا يقدم لنا أبو البركات ما يؤكد اختلاف اللذات وتفاوتها فى ذاتها وبحسب الأنفس المدركة لها وبحسب الأحوال العارضة وينتهى إلى أن المعرفة والخبرة ومعرفة قدر ما يلذ وما يؤدى إلى الطلب والنبل وإذا تكرر الطلب والنيل ثبتت المحبة وأحدث استمرار المحبة إلى المحبوب شوقا فإذا استمر الشوق حصلت الرغبة وتملك الطلب الهمة فصارت المحبة عشقا وهكذا تنتقل النفس من حـــال إلى حـــال حتى يصبح العـاشـق والمعشـوق واحـــدا وفى ذلك يستشهد أبو البركات بقول الشاعر :

للوحدة يطرب من فى الوجد راحته والوجـد عند وجـود الحـق مفقـود

قـد كان يطـربنى وجدى فغيبنـى عن رؤية الوجد من فى الوجد موجود

والحديث هنا ، حيث روحانى لا مادى جسمانى وهو يشير إلى أرقى اللذائذ وأصفاها وأكثر قوة ووضوحا وأقدرها على تملك العقل والوجدان وهو مطلوب أصحاب المعارف الشريفة والأنفس الفاضـلة والمواهـب العالية الرفيعة . إننا أمام نظرية فى السـعادة تجمع بين المادى والروحى وبين العقلى والذوقى فى إطار من التناغم الذى يتجه نحو الفضائل ويبتعد عن الرذائل وينحو نحو الكمال ويبتعد عن النقص ويطلب علم العلم ويرفض الجهل . فبالعلم تكون المعرفة ، والمعرفة طلب الحقيقة والحقيقة هى السعادة القصوى فى الدنيا والآخرة .

الهـــوامش :

(١) القفطى ، **أخبار العلماء بأخبار الحكماء** ، مطبعة دار السعادة ، سنة ١٢٢٦ هـ ، ص ٢٢٤ - ٢٢٧ .

(٢) ابن أبى اصيبعة ، **عيون الانباء فى طبقات الأطباء** شرح وتحقيق ، الدكتور نزار رضا منشورات دار مكتبة الحيـاة ، بيروت ، ص ٣٧٤ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٧٤ - ٣٧٥ .

(٤) د . يحيى هويدى ، **محاضرات فى الفلسفة الإسلامية** ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الأولى سنة ١٩٦٦ .

(٥) أبو البركات البغدادى ، **المعتبر فى الحكمة** جـ١ ، دائرة المعارف العثمانية ، حيدر أباد الدكن ، الطبعة الأولى سنة ١٣٥٧ هـ ، ص٣ .

(٦) المرجع السابق ، ص ٤ .

(٧) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٨) د . توفيق الطويل ، **العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى** ، ودراسات علمية أخرى دار النهضة العربية ، القاهرة ، ص ٣٧٢ .

(٩) د . مهدى فضل الله ، **آراء نقدية فى مشكلات الدين والفلسفة والمنطق** ، دار الأندلس بيروت ، الطبعة الأولى سنة ١٩٨١ ، ص ١٨٨ .

(١٠) الفارابى ، **آراء أهل المدينة الفاضلة** ، محمد على صبيح ، القاهرة ، ص ٦٠ .

(١١) د . إبراهيم بيومى مدكور **فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق** ، جـ٢ ص ١٤٤ .

(١٢) ابن سينـا ، **الإشـارات والتنبيهـات القســم الرابع** ، تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف ، الطبعة الثانية ، ص ١٩ .

(١٣) المرجع السابق ، ص ١١ .

(١٤) ابن الهيثم ، **ثمرة الحكمة** ، تحقيق وتقديم د. محمد عبد الهادى أبو ريدة ، القاهرة سنة ١٩٩١ ، ص ٢٠ .

(١٥) المرجع السابق ، ص٢٢ .

(١٦) مسكويه ، **تهذيب الأخلاق** ، حققه وشرح غريبه ابن الحطيب ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ص٢٢

(١٧) المرجع السابق ص٥٤ .

(١٨) المرجع السابق ، ص٩٤ .

(١٩) المرجع السابق ص ٩٥ .

(٢٠) المرجع السابق ص ٤٥ .

(٢١) أبو البركات البغدادى **المعتبر الحكمة** ، جـ٢ ص ٣٠٦ .

(٢٢) المرجع السابق ، ص ٣٠٦ .

(٢٣) المرجع السابق ، نفس الصفحة . .

(٢٤) المرجع السابق ، ص ٢٩٩ .

(٢٥) المرجع السابق ، ص ٣٠٠ .

(٢٦) المرجع السابق ص ٣٠٢ ، ٣٠٣ .

(٢٧) المرجع السابق ص ٣٠٤ .

(٢٨) أبو البركات البغدادى **المعتبر فى الحكمة** جـ٣ ، ص٢١٢ .

(٢٩) المرجع السابق ، ص ٢١٣ .

(٣٠) المرجع السابق نفس الصفحة .

(٣١) المرجع السابق ص ٢١٥ .

(٣٢) المرجع السابق ص ٢١٦ .

(٣٣) المرجع السابق نفس الصفحة .

(٣٤) أبو البركات البغدادى **المعتبر فى الحكمة** جـ٢ ص ٤٢٧ .

(٣٥) المرجع السابق ، ص ٤٢٨ .

مصطلح الإبداع في الفلسفة الإسلامية

د. محفوظ عزام

مقدمة :

مصطلح « الإبداع » من مصطلحات الفلسفة الإسلامية المهمة ، كما أن قضية «الإبداع» العلمى والفنى من الموضوعات الجديرة بالاهتمام فى الوقت الراهن ، وإذا كان فلاسفة الإسلام قد أسهموا بإبداعاتهم ، عبر العصور المختلفة ، فى صرح الثقافة والحضارة والفكر الإنسانى ، فإننا فى مسيس الحاجة إلى وجود مبدعين يثبتون أنهم خير خلف لخير سلف ، وفى الوقت نفسه يؤكدون أنهم على مستوى المسئولية فى معايشتهم للعصر ، وأنهم قادرون على الوثوب إلى المستقبل المتطور ، يدفعهم إلى هذا الإبداع فى لحظتهم الراهنة حاجة شديدة إلى العثور على حلول مبتكرة للسيطرة على الصراعات الدولية ومعالجتها ، وحاجة ماسة إلى مواجهة المشكلات التى يعانى منها المجتمع ، سواء كانت مشكلات اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية أو غير ذلك ، كما يدفعهم إلى الإبداع اهتمام بالغ بالقضاء على ما يصيب الإنسان من ملل وسأمة ورتابة ، ولا شك أن تزايد الشعور بالحاجة إلى اكتشاف المبدعين وإلى تنمية القدرات أو القدرة على الإبداع يؤدى بالضرورة إلى الاهتمام بالإبداع ، لأن نوعية الأفراد الذين يعيشون فى مجتمع ما أهم من عددهم وأهم من الأدوات المتوافرة لديهم ، إذ ليست العبرة بالكم فحسب بل لابد من الكيف بالإضافة إلى الكم .

ونحن إذ نهتم فى هذا المقام بمصطلح «الإبداع» فى الفلسفة الإسلامية وإبرازه فإن ذلك إنما يعنى ربط الماضى بالحاضر انطلاقا إلى المستقبل ، والحق أننا لا نستطيع فهم الماضى إلا فى ضوء الحاضر ، كما أن الحاضر لا يستقيم أمره إلا إذا اعتمد على أساس من الماضى ، فالماضى والحاضر والمستقبل زمان ممتد لا يمكن تجزئته .

على أية حال سوف نعرض لمصطلح «الإبداع» كمفهوم فلسفى ، ثم نشير إلى أهمية الإبداع فى الفكر الإسلامى وعلاقته بالخيال وأهم المعوقات التى تعوق تنمية القدرات الإبداعية وبخاصة فى مجال التربية .

مفهوم الإبداع :

ورد من اشتقاقات هذا المصطلح فى القرآن الكريم ثلاث صيغ هى «إبتدع» و «بدع» و«بديع» وقد تكررت الصيغة الأخيرة مرتين ، ومن الجدير بالذكر هنا القول بأن لفظ «بديع» قد جاء متعلقا بخلق السموات والأرض ، وذلك فى قوله تعالى : «بديع السموات والأرض[١]» .

ومصطلح «البدع» أو «الإبداع» أو «الابتداع» هو اسم مأخوذ من الفعل «بدع» أو«ابتدع» أو «أبدع» بمعنى أنشأ ، وبدأ ، واستنبط ، وأحدث ، واخترع و «البديع» و«البدع» الشئ الذى يكون أولا ، و «البديع» المحدث العجيب ، و «المبدع» ، أيضا ، فهى – أى «البديع» – تأتى بمعنى المفعول ، وبمعنى الفاعل ، وهى اسم من أسماء الله تعالى وصفة من صفاته .

فالإبداع هو الاختراع على غير مثال سابق ، والله – سبحانه – هو «البديع» لأنه أبدع الأشياء وأحدثها وبدأها وخلقها واخترعها لاعن مثال سابق[٢] .

وكلمة «الإبداع» فى اللغة الإنجليزية هى «Creation» التى نستعملها أيضا للدلالة على معنى الخلق .

هذا هو معنى الإبداع فى اللغة ، أما معناه فى الاصطلاح الفلسفى فهو «إظهار الشئ عن ليس[٣]» ، و«تأسيس الشئ لاعن شئ ولا بواسطة شئ» و «أن يكون للشئ وجود مطلق عن سبب بلا متوسط ، وله فى ذاته أن لا يكون موجودا[٤]» و «إيجاد الشئ لاعن شئ موجود من قبل[٥]» و «أن يكون من الشئ وجـود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان[٦]» وهو بهذا المعنى الأخير أعلى رتبة من التكوين والإحداث .

ويعرف «الإبداع» أيضا بأنه «إيجاد شئ غير مسبوق بالعدم[٧]» وهو بهذا يقابل «الصنع» إذ هو إيجاد شىء مسبوق بالعدم ، و«الإبداع» كذلك «إيجاد شئ غير مسبوق بمادة ولازمان[٨]» وهو يقابل التكوين لكونه مسبوقا بمادة ، ويقابل الإحداث ، لكونه مسبوقا بزمان .

والإبداع بهذا المعنى يساوى «الاختراع» إذ الاختراع هو «الإخراج من العدم إلى الوجود[٩]»أو هو «إيجاد شئ من لا شئ[١٠]»كما يعرف «الإبداع» أيضا بأنه «اختراع الشئ لاعن شئ دفعة[١١]» وهو هنا يؤدى المقصود بفعل الخلق «كن» المذكور فى قوله تعالى : «وإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون[١٢]» .

ويقول «الفارابى» عن «الإبداع» إنه «حفظ إدامة وجود الشئ الذى ليس له وجود بذاته ، إدامة لا تتصل بشئ من العلل غير ذات المبدع[١٣]» وعلى هذا المعنى فالإبداع إيجاد وإبقاء ، وهذه هى نفسها فكرة «الإبداع الدائم» فى الفلسفة الحديثة ، إذ هو الفعل الذى يبقى به الله سبحانه العالم ، وهو عين الفعل الذى يخرجه به من العدم إلى الوجود .

فالله – إذن – مبدع ، ومبق ، لأنه إذا قبض جوده بطلت الموجودات كلها دفعة واحدة ، وهذا أيضا يقابل التأليف ، لأن التأليف باق ، وإن أمسك المؤلف تأليفه ، أما الإبداع فهو إيجاد وإبقاء ، وعلى هذا نستطيع تفسير قوله تعالى : «بديع السموات والأرض» بأنه تعالى موجدها وحافظها وراعى بقائها ، ومن الجدير بالذكر هنا القول بأن كلمة «بديع» قد جاءت مضافة إلى السموات والأرض الأمر الذى يدل على أن «الإبداع» هو فعل الله البكر ، وكلمته الأولى ، وأنه إيجاد الأشياء من لاشئ ، فهو ليس بتركيب ولا تأليف وإنما هو إيجاد من العدم إلى الوجود ، والإبداع إنما يظهر حقيقة فى خلق السموات والأرض .

لهذا فرقوا بين «الإبداع» و «الخلق» فالإبداع إيجاد شئ من لاشئ ، والخلق إيجاد شئ من شئ ، لذلك قال الله سبحانه : «بديع السموات والأرض» ولم يقل : بديع الإنسان ، بل قال : خلق الإنسان ، فالإبداع بهذا المعنى أعم من الخلق(١٤).

ويتضح مما سبق عرضه من مفاهيم أن «الإبداع» أعم من «الخلق» وأنه يأتى بمعناه أيضا ، كما أن «الإبداع» يساوى «الاختراع» ويقابل «الصنع» ويضاف إلى هذا أن «الإبداع أعلى رتبة من «التكوين» و«الإحداث» وكل منهما يقابل «الإبداع» من وجه ، و«الإبداع» أقدم منهما ، إذ «التكوين» و «الإحداث» مترتبان على «الإبداع» ، وهو أقرب منهما ، إلى الله عزوجل .

وخلاصة الأمر أن كلمة «الإبداع» تدل على إيجاد شئ جديد مبتكر ، أو هو إنشاء صنعة بلا احتذاء أو اقتداء ، «وإذا استعمل فى الله تعالى فهو إيجاد الشئ بغير آلة ولا مادة ولازمان ولا مكان ، وليس ذلك إلا لله(١٥)» .

ومن هنا فإن جوهر الإبداع إنما يتمثل فى نشاط الإنسان الذى يتصف بالابتكار والتجديد، وهو يمثل النشاط الذى يقف على العكس من الإتباع والتقليد(١٦). فالإنتاج الذى يتصف بالإبداع تتوافر فى صياغته النهائية صفات الجدة والابتكار والطرافة ، وإن كانت عناصره الأولية موجودة من قبل . هذا الإبداع بهذا المعنى كان له أهميته القصوى فى الفكر الإسلامى فى مختلف عصوره قديما وحديثا .

أهمية الإبداع فى الفكر الإسلامى :

الإبداع له أهمية بالغة فى إطار الفكر الإسلامى ، فهو إطلاق لطاقات الخلق والاجتهاد والابتكار ، دون حجر على العقل ، إلى درجة أن المجتهد ينال أجرا حتى لو كان مخطئا فى اجتهاده ، ولكن هذا مشروط بالالتزام بإطار أخلاقى وإنسانى لا يحكمه إلا الضمير الذى يدرك مسئوليته كاملة عن هذا الابتكار والإبداع والخلق بطريقة توجه طاقات الإبداع لدى الأفراد والجماعات توجيها بناء ، من أجل هذا نجد الرسول ﷺ يشجع على الابتكار فى الميادين المختلفة ويبين للناس أن يبتكر شيئا خيرا ينال ثوابه مدة دوام ذلك ، وأن من يبتكر شيئا ضارا ينال إثم ما يبتكره مدة دوامه ، فيقول ﷺ : «من سن فى الإسلام سنة حسنة فعمل بها بعده كتب له مثل أجر من عمل

بها ولا ينقص من أجورهم شئ ، ومن سن فى الإسلام سنة سيئة (أى مفسدة للناس فى حياتهم) فعمل بها بعده كتب عليه مثل وزر من عمل بها ولا ينقص من أوزارهم شئ»[١٧] .

ومن هنا تزايد الشعور بالحاجة إلى اكتشاف المبدعين وإلى تنمية القدرات الإبداعية لدى الأفراد والجماعات عند المفكرين المسلمين ، حتى إننا نجد واحدا مثل «ابن عبد البر» يقول فى مختصر كتاب العلم : ما أضر بالعلم والعلماء والمتعلمين من قول القائل : ما ترك الأول للآخر شيئا . ومعنى هذا الكلام أنه ليس هناك ما هو أضر من الحرص على التلقين والتسميع لما سبق تعلمه من معلومات ومعارف وإغلاق باب الاجتهاد والإيجاد باستحالة التجديد والإبداع أو الإضافة إلى ما سبق تعلمه وحفظه، وقد أدرك الساسة المسلمون هذه الحقيقة المهمة، فها هو عمر بن عبد العزيز يقول : يجد للناس من الأقضية بقدر ما يجد لهم من القضايا .

من أجل هذا نجد واحدا مثل «ابن سينا» يقدم لنا دليلا قويا على الابتكار والإبداع ، فقد فاق أهل زمانه فى الطب وهو لم يتجاوز السابعة عشرة من عمره ، وأتى على جميع العلوم وهو فى الثامنة عشرة من عمره ، وبدأ حياة التأليف فى مستهل العقد الثالث من عمره ، وأخرج أعظم مؤلفات فى الطب وهو كتاب القانون ، وأعظم مؤلفاته فى العلوم الفلسفية بشتى فروعها المنطقية والرياضية والطبيعية والإلهية ، وهو كتاب الشفاء ، فى العقد الخامس من عمره ، وهنا كان الشيخ الرئيس قد بلغ قمة نضوجه العلمى ، وحق له أن يركز مذهبه القديم الذى تابع فيه أرسطو فى كتاب سماه الإشارات والتنبيهات ، وأن يخرج على العالم بمذهبه الجديد الذى يتجلى فيه الفكر الشرقى حرا طليقا من ربقه التقليد للفكر اليونانى ، فألف فى ذلك كتاب الحكمة المشرقية وكتاب الإنصاف .

فابن سينا وإن كان قد تأثر بأرسطو إلا أنه قد ابتكر وأضاف إلى آراء أستاذه اليونانى آراء عاشت فى الماضى وكان لها تأثيرها فيمن جاء بعده ، يقول الأستاذ الدكتور محمد عاطف العراقى : «إن آراء ابن سينا إذا كانت لها قيمة فى الماضى ، فإنها بالنسبة للحاضر تتمثل فيها إلى حد ما هذه الأهمية ، إن ذلك يتمثل فى دراسته لموضوعات السماء والعالم والكون والفساد إن فيلسوفنا فى بحثه لهذه الموضوعات قد استند إلى مشاهدات وملحوظات وتجارب تعتبر نذيرا بما يجده الدارس لآرائه فى المعادن والآثار العلوية والنبات والحيوان ، من تفكير علمى دقيق ، وإذا كانت بعض هذه التجارب قد وردت عند أرسطو فى كتابه السماء De Caelo وكذلك عند شراحه المتأخرين ، إلا أننا نكاد نقطع بأن فيلسوفنا قد أضاف إليها أشياء خاصة به وحده ، وكانت ذات تأثير كبير فيمن جاء بعده»[١٨] .

وهذا ليس شأن ابن سينا وحده ، بل هو شأن المفكرين والفلاسفة المسلمين بصفة عامة ، فهم وإن تأثروا بغيرهم إلا أن هذا لا ينفى أن فى الفلسفة الإسلامية أصالة وابتكارا ، كما يقول الأستاذ الدكتور توفيق الطويل ، يرحمه الله[١٩]. فهذه الفلسفة كانت ابنة بيئتها ووليدة ظروفها، ولها مشكلاتها التى اهتمت بها وموضوعاتها التى عالجتها وغايتها التى هدفت إليها ، ومناهجها التى سلكتها ، فقد رأت أن الدين لايتنافى مع منطق العقل

وأن الحقيقة قد يؤدى إليها المنطق والبرهان ، وقد يسلم إليها الوحى والإلهام ، كما أن الفلسفة قد اتسع معناها على يد المسلمين واتسع مجالها حتى اشتملت على علم الكلام والتصوف وأصول الفقه وهما يحتويان على نظريات فلسفية دقيقة تقوم على جدل عقلى عميق ، وتحمل طابعا فلسفيا واضحا[٢٠].

فالفلسفة الإسلامية فلسفة ثرية مليئة بالأصالة والابتكار والتطور يقول الأستاذ الدكتور محمد عاطف العراقى : «ويقينى أن فلسفات مفكرى العرب فلسفات ثرية ثراء عجيبا وكثيرة الألوان والظلال ومتنوعة إلى حد كبير ، بل ومتطورة[٢١]» .

نعم ، لقد اهتم فلاسفة الإسلام ومفكروه بالإبداع والابتكار والإضافة إلى ما قاله السابقون فى مجال الفلسفة والفكر ، فقد تحدث الكندى وابن سينا وغيرهما عن ابتكاراتهما وإضافاتهما لما قاله السابقون من الفلاسفة إن الكندى مثلا يشكر الفلاسفة الذين سبقوه ويعتذر عنهم لتقصيرهم عن بعض الحق ، لأنه لا يتأتى لشخص أن يحيط بأطراف الحق ، بل يحيط بشئ يسير منه ، وقد لا ينال منه شيئا ، ولهذا فإن منهج الكندى يقوم على دراسة أقوال السابقين دراسة تأمل وروية ، فينفى منها الباطل ، ويقر الحق ، ويتمم ما قصروا عنه ، ويضع لبنة فى الصرح الذى تحاول الإنسانية منذ نشأت ، بناءه وتشييده . يقول الكندى : «فحسن بنا إذا كنا حراصا على تتميم نوعنا ، إذ الحق فى ذلك أن نلزم فى كتابنا هذا ، عاداتنا فى جميع موضوعاتنا : من إحضار ما قاله القدماء فى ذلك قولا تاما ، على أقصد سبله وأسهلها سلوكا عن أبناء هذه السبيل ، وتتميم مالم يقولوا فيه قولا تاما ، على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان وبقدر طاقاتنا[٢٢]» .

وهذا إن دل على شئ فإنما يدل على أصالة الفلاسفة المسلمين ، والأصالة إحدى القدرات الأساسية للإبداع ، بل إن الكثيرين يعدون الأصالة مرادفة للإبداع نفسه ، فالأصالة تعنى الجدة والطرافة[٢٣]، كما يرى علماء النفس .

من أجل هذا نجد العلامة «ابن خلدون» يؤكد على أهمية اتصاف الإبداع بالجدة والندرة وينعى على التقليد ، حيث يرى أن «التحقيق قليل ، والتقليد عريق فى الآدميين وسليل ، والذين ذهبوا بفضل الشهرة والأمانة المعتبرة قليلون لا يكادون يجاوزون عدد الأنامل ، ثم لم يأت من بعد هؤلاء إلا مقلد وبليد الطبع والعقل ، أومتبلد ينسج على ذلك المنوال ، ويحتذى منه بالمثال ، يكررون فى موضوعاتهم الأخبار المتداولة بأعيانها اتباعا لمن عنى من المتقدمين بشأنها ، فأنشأت فى التاريخ كتابا ، رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجابا ، وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللا وأسبابا داخلا من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص ، وأعطى لحوادث الدول عللا وأسبابا[٢٤]» .

ومما يجدر الإشارة إليه هنا أنه إذا كان الإبداع ذا أهمية فى الفكر الفلسفى الإسلامى ، فإن هذا الفكر يضيف إليه غائية أخلاقية لا تفيد انطلاقه ، وإنما تتحكم فى استخداماته بشكل يثرى حياة الإنسان ويرفع من قدره ومكانته ، حتى لا يصبح الإبداع وسيلة للتدمير والتخريب.

يضاف إلى ذلك أن المفكرين المسلمين قد فطنوا إلى أن هناك علاقة وثيقة وارتباطا عضويا بين الخيال والإبداع ، فالخيال أو التخيل عند علماء النفس هو «عملية إعادة تركيب الخبرات السابقة فى أنماط جديدة من التصورات أو الصور الذهنية التى لدينا عن الموضوعات أو الأحداث التى سبق أن كان لنا بها خبرة سابقة(٢٥)» وهذا الخيال له دوره المهم فى عملية الإبداع ، فبدون خيال لا يوجد إبداع بالمعنى الصحيح .

لقد أدرك المفكرون المسلمون هذه العلاقة وتحدثوا عنها ووصفوها وحللوها ، حتى إننا نجد واحدا مثل محيى الدين بن عربى يرى أن الخيال أعظم قوة خلقها الله تعالى «فليس للقدرة الإلهية فيما أوجدته أعظم وجودا من الخيال ، فبه ظهرت القدرة الإلهية والاقتدار الإلهى ، فهو أعظم شعائر الله على الله ، ومن قوة حكم سلطانه ما تثبته الحكماء ، مع كونهم لا يعلمون ما قالوه، ولايوفونه حقه . وذلك أن الخيال وإن كان من الطبيعة، فله سلطان عظيم على الطبيعة بما أيده الله من القوة الإلهية (٢٦)» هذا وقد ربط ابن عربى بين الخيال وبين الأحلام والعلم والكشف ، ويرى المرحوم الدكتور محمود قاسم أن ابن عربى باكتشافه لدور الخيال المهم فى عملية الإبداع سابق لشعراء الرومانسية فى العصر الحديث .

هذا ومن المعروف أن الإبداع يتوافر حيث يتاح للقدرات الأساسية للإبداع أن تظهر وأن تنمو دون معوقات ، أما إذا وجدت معوقات من أى نوع كان فإن ذلك يعنى أن هذه القدرات قد تعطلت أو أن مجالها قد ضاق ولا يسمح بتنميتها ، فما هى أهم معوقات تنمية القدرات الإبداعية من وجهة نظر المفكرين المسلمين وبخاصة التروبويين منهم ؟

أهم معوقات الإبداع :

من المسلم به أن البيئة المتحضرة الغنية بأسباب السلامة الجسمية والاستقرار النفسى والتثقيف الفكرى تعتبر أمّا قادرة على إنجاب الشخصية المبدعة ، ولكن هذه الشخصية قد لا تستطيع الإبداع بسبب ما تصادف من معوقات .

فإذا افتقد المبدع التشجيع والتنويه بجهوده الإبداعية وتوفيته حظه من التكريم المادى والمعنوى كان ذلك معوقا له .

وإذا افتقد المبدع الحرية التى تسمح له بالتعبير عن آرائه وأفكاره كان ذلك قتلا له .

وإذا انعدمت الإمكانات المادية التى تساعده على تنفيذ مشروعاته العلمية والفكرية كان ذلك تقييدا له .

وإذا انشغل المبدع بأعمال سياسية كان ذلك تبديدا له ولجهوده الإبداعية ، وليس هناك ما هو أدل على ذلك من التجربة التى حكاها لنا الشيخ الرئيس ابن سينا الذى جرفه تيار السياسة التى أطاحت بأهم كتابين له وهما «الحكمة المشرقية» و«كتاب الإنصاف» وقوضت أركان الشخصية العلمية للشيخ حتى يئس من إعادة تصنيفهما ، ذلك أن الشيخ كان يعمل وزيرا لعلاء الدولة أمير أصبهان ويصحبه فى حروبه ، فتبددت طائفة من كتبه فى بعض

الهزائم . ومنها هذان الكتابان اللذان لم يكن لهما لسوء الحظ غير نسخة واحدة ، والشيخ إذ ذاك غارق فى أعباء المنصب الخطير موزع بين الأعمال والأسفار والحروب لا يملك إلا أن يبكى شخصيته المبدعة الذبيحة فى رسالة بعث بها إلى أحد أصدقائه معتذرا عن تلبية رغبة هذا الصديق فى إعادة كتابة ماضاع من كتبه ، قال : «وصل كتاب الشيخ الفاضل والأعلى سلامته وعلى ماخلص إليه من البهجة ، لخلاص من تلك الأحوال بالمهجة ، ووقفت عليها وسكنت إلى ما يتولاه الله به من سلامة النفس وإدامة الأنس بالفضل والعلم اللذين هجرتهما ضرورة ، ونبذت عنهما ناحية ، وأما تحزنه على ضياع التنبيهات والإشارات ، فعندى أن هذا الكتاب توجد له نسخة محفوظة ، وأما المسائل المشرقية فقد كتبت أعيانها ، بل كثيرا منها فى أجزائها ، لا يطلع عليها أحد ، فهذه هى التى ضاعت إلا أنها لم تكن كبيرة الحجم وإن كانت كثيرة المعنى كلية جدا ، وإعادتها أمر سهل ، بلى كتاب الإنصاف لا يمكن أن يكون الا مبسوطا ، وفى إعادته شغل . ثم من هذا المعيد ومن هذا المتفرغ عن الباطل للحق ، وعن الدنيا للآخرة ، وعن الفضول للفضل ؟ لقد أنشب القدر فى مخالب الغير ، فما أدرى كيف أتملص وأتخلص ، لقد دفعت إلى أعمال لست من رجالها ، وقد انسلخت عن العلم فكأنما ألحظه من وراء سجف ثخين ، مع شكرى لله تعالى ، فإنه على الأحوال المختلفة ، والأهوال المتضاعفة، والأسفار المتداخلة ، والأطوار المتناقضة ، لا يخلينى من وميض يحيى قلبى ، ويثبت قدمى ، إياه أحمد على ما ينفع ويضر ، ويسوء ويسر[٢٧]» .

هذه هى زاوية من التجربة السياسية وما فعلته بابن سينا وهى توضح لنا بجلاء مدى تعويق الاشتغال بالسياسة للعملية الإبداعية .

هذا ويمكن القول من ناحية أخرى إنه يمكن تنمية القدرات الإبداعية لدى الأفراد والجماعات إذا تحققت لهؤلاء الأفراد والجماعات تربية سليمة فى المنزل وفى معاهد العلم والتعليم ، بمعنى أنه إذا كانت أساليب معاملة الوالدين للأبناء فى داخل الأسرة صحيحة ، وأساليب التربية فى معاهد العلم سليمة وصحية فإنه يمكن للقدرات الأساسية للإبداع أن تنمو وتزدهر ، ومن ثم يكون هناك مبدعون قادرون على إدارة دفة الحياة وتقدمها بثبات وطمأنينة .

أما إذا كانت هذه الأساليب التربوية قائمة على الاستبداد والقهر وافتقاد الحرية فإن شعلة القدرة على الإبداع سوف تخبو وتنطفئ وينحسر مجال الإبداع من جراء هذا القهر ، وذلك الاستبداد .

لقد رسم لنا المفكر المبدع «عبد الرحمن الكواكبى» صورة ساخرة لأساليب معاملة الوالدين للأبناء وتربيتهم فى مجتمعنا العربى الإسلامى ، وهى صورة إذا تحققت فى الواقع لا يمكن أن يوجد معها إبداع ولامبدعون ، يقول «الكواكبى» .

« وإذا افتكرنا كيف ينشأ الأسير فى البيت الفقير ، وكيف يتربى ، نجد أنه يلقح به وفى الغالب أبواه متناكدان متشاكسان ، ثم إذا تحرك جنينا حرك شراسة أمه فشتمته ، أوزاد آلام حياتها فضربته ، فإذا ما نما

ضيقت عليه بطنها لألفتها الانحناء خمولا والتصرر صغارا ، والتقلص لضيق فراش الفقر ، ومتى ولدته ضغطت عليه بالقماط اقتصادا أو جهلا ، فإذا تألم وبكى سدت فمه بثديها ، أو قطعت نفسه خضا أو بدوار السرير ، أو سقته مخدرا عجزا عن نفقة الطبيب ؛ فإذا ما فطم ، يأتيه الغذاء الفاسد يضيق معدته ويفسد مزاجه ، فإن كان قوى البنية طويل العمر وترعرع ، يمنع من رياضة اللعب لضيق البيت ، فإن سأل واستفهم : ماذا ؟ وما هذا ؟ ليتعلم ، يزجر ويلكم لضيق خلقه أبويه ، وإن جالسهما ليألف المعاشرة وينتفى عنه التوحش ، يبعداته كى لا يقف على أسرارهما فيسترقها منه الجيران الخلطاء ، فتنمى إلى أعوان الظالمين ، وما أكثرهم : فإذا قويت رجلاه يدفع به إلى خارج الباب ، إلى مدرسته الألفه على القذارة ، وتعلم صيغ الشتائم والسباب ؛ فإن عاش ونشأ وضع فى مكتب أو عند ذى صنعته فيكون أكبر القصد ربطه عن السراح والمراح ؛ فإذا بلغ الشباب ربطه أولياؤه على وتد الزواج ، كى لايغير من مشاكلتهم فى شقاء الحياة ، ليجنى هو على نسله كما جنى عليه أبواه ؛ ثم هو يتولى التضييق على نفسه بأطواق الجهل وقيود الخوف ، ويتولى المستبدون التضييق على عقله ولسانه وعمله وأمله .

وهكذا يعيش الأسير من حين يكون نسمة فى ضيق وضغط ، يهرول ما بين عتبة هم ووادى غم ، يودع سقما ويستقبل سقما إلى أن يفوز بنعمة الموت مضيعا دنياه مع آخرته ، فيموت غير آسف ولا مأسوف عليه(٢٨) .

ويرى ابن خلدون أن أساليب التربية فى معاهد التعليم ومدارسه والتى تقوم على التشدد فى العقاب تضر بالمتعلمين ، ومن ثم تعوق تنمية قدراتهم الإبداعية . فهو يقول فى فصل من مقدمته جعل عنوانه : فصل فى أن الشدة على المتعلمين مضرة بهم ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين . سطا به القهر ، وضيق على النفس فى انبساطها ، وذهب بنشاطها ، ودعاه إلى الكسل ، وحمل على الكذب والخبث ، وهو التظاهر بغير مافى ضميره ، خوفا من انبساط الأيدى بالقهر عليه ، وعلمه المكر والخديعة لذلك ، وصارت له هذه عادة وخلقا ، وفسدت معانى الإنسانية التى له من حيث الاجتماع والتحديد ، وهى الحمية والمنافعة عن نفسه ومنزله ، وصار عيالا على غيره فى ذلك ، بل وكسلت نفسه عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل ، فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها، فارتكس وعاد فى أسفل السافلين . وهكذا وقع لكل أمة حصلت فى قبضة القهر ونال منها العسف فينبغى للمعلم فى متعلمه ، والوالد فى ولده ألا يستبد عليهم فى التأديب ..(٢٩) .

من أجل هذا حرص المفكرون المسلمون على أن يحثوا المعلمين على الرفق بالمتعلمين ، بل إنهم جعلوا هذا من الصفات والآداب التى يجب على المعلم أن يتخلى بها . يقول « الماوردى » فى آداب المعلمين : ومن آدابهم نصح من علموه والرفق بهم ، وتسهيل السبل عليهم .. ومن آدابهم أن لا يعنفوا متعلما ، ولا يحقروا ناشئا ، ولايستصغروا مبتدئا، فإن ذلك أوعى إليهم ، وأعطف عليهم ، وأحث على الرغبة فيما لديهم ، وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : (علموا ولاتعنفوا ، فإن المعلم خير من المعنف) ، وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : (وقروا من تتعلمون منه ، ووقروا من تعلمونه) ؛ ومن آدابهم أن لايمنعوا طالبا ،

ولاينفروا راغب ولايؤيسوا متعلما ، لما فى ذلك من قطع الرغبة فيهم ، والزهد فيما لديهم ،، واستمرار ذلك مغص إلى انقراض العلم بانقراضهم[٣٠].

فمن آداب المعلمين – كما يذكر الماوردى – أن يرفقوا بالمتعلمين وأن ينصحوهم وييسروا السبل عليهم ، وأن لا يعنفوهم أو سيصغروهم ، وأن يثيروا دوافع العلم لديهم ، حتى لاتخمد شعلة العلم ولاتنطفئ حذوة الابتكار والإبداع .

وفى النهاية وبعد هذا العرض السريع لمصطلح «الإبداع » فى الفلسفة الإسلامية ، وأهمية الإبداع وأهم المعوقات التى تقف فى طريقه وتحول دونه أحب أن أؤكد على شئ مهم هو أننا فى مسيس الحاجة إلى منهج جديد فى التربية يعمل على تنمية القدرات الإبداعية لدى المتعلمين ويساعد على الإبداع والابتكار ؛ فعن طريق التربية الإبداعية نستطيع أن نساير ركب التقدم الحديث فى العالم ، ومن ثم نثبت بطريقة عملية – أننا نربى شخصيات تمتاز بالقدرة على الإبداع والاختراع والابتكار فى مجالات تخصصهم ، وأننا لانقف عند حدود الماضى ، وبالجملة نثبت أننا بشر متميزون عن سائر الحيوانات .

الهوامش :

(١) سورة البقرة ١١٧ ، سورة الأنعام ١٠١ .

(٢) ابن منظور : **لسان العرب** مادة «بدع» وقارن التهانوى : **كشاف اصطلاحات الفنون** جـ١ ص١٣٤ .

(٣) الكندى : **رسائل** نشره د. أبو ريدة ، القاهرة سنة ١٩٥٣ ص ١١٥ .

(٤) ابن سيناء : **رسالة الحدود** ، ضمن كتاب **المصطلح الفلسفى عند العرب** ص ١٩٠ .

(٥) الراغب الأصفهانى : **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين** ، القاهرة ١٣٢٣هـ ص ١٥ .

(٦) ابن سينا : **الإشارات والتنبيهات** ، طبعة الحلبى ، القاهرة جـ ٣ ص ١١٥ – ١١٦ .

(٧) التهانوى : **كشاف اصطلاحات الفنون** جـ١ ص ١٣٤ .

(٨) الجرجانى : **التعريفات** ، مادة «إبداع» .

(٩) إخوان الصفا : **رسائل** ، طبعة ١٣٠٦ هـ مجلد ٤ ص ٥١ .

(١٠) إخوان الصفا : **رسائل** طبعة ١٩٥٧م مجلد ٢ ص ١٢٧ .

(١١) البيضاوى : تفسير جـ١ ص ٤٠ .

(١٢) سورة البقرة ١١٧ .

(١٣) الفارابى : **عيون المسائل** ص٦ .

(١٤) وهذا عكس ما يقوله المعجم الوسيط حيث يقول : إن الإبداع أخص من الخلق .

(١٥) الراغب الأصفهانى : **المفردات** ص ٣٨ .

(١٦) د . عبد الحليم السيد : **الإبداع** ص ٧ .

(١٧) **صحيح مسلم** ، باب من سن سنة حسنة .

(١٨) د . محمد عاطف العراقى : **الفلسفة الطبيعية** عند ابن سينا ، الطبعة الثانية ص ٤٠١ .

(١٩) د . توفيق الطويل : **أسس الفلسفة** ، الطبعة الثالثة ص ٤٢٢ .

(٢٠) المرجع السابق ص ٤٢٦ .

(٢١) د . محمد عاطف العراقى : **تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية** ، الطبعة الثانية ص ١٦ .

(٢٢) الكندى : رسائل الكندى الفلسفية .

(٢٣) د . عبد الحليم السيد : **الإبداع** ص ٥ .

(٢٤) ابن خلدون : **مقدمة** ، طبعة دار الشعب ص ٨ ، ٩ ، ١٠ .

(٢٥) د . عبد الحليم السيد : **الإبداع** ص ١٢ .

(٢٦) نقلا عن د . محمود قاسم : **الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي** ص ١ .

(٢٧) ابن سينا : **كتاب المباحثات** ص ٢٤٥ .

(٢٨) عبد الرحمن الكواكبى : **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، ضمن الأعمال الكاملة ص ١٩٤ — ١٩٥ .

(٢٩) ابن خلدون : **مقدمة** ص ٥٠٨ .

(٣٠) الماوردى : **آدب الدنيا والدين** ، القاهرة سنة ١٩١٧ ص ٧٥ .

مآثر العرب الطبية
على الحضارة الأوربية

د. مرفت عزت بالى

١ - تقـــديم :

تراث العرب العلمى زاخر بالعديد من الإنجازات فى شتى المجالات كالعلوم الرياضية والفلسفة والعلوم الطبيعية مثل علم الفلك وعلم الطبيعة ، وعلم الكيمياء ، وعلم النبات ، وعلم الطب والصيدلة .

ونظرا لأن مكانة العرب العلمية سواء فى المشرق أو المغرب العربى فى عصر النهضة الإسلامية كانت محل اهتمام أستاذى المرحوم الدكتور / توفيق الطويل ، فقد رأيت أن أشارك فى تكريم ذكراه .

ببحث يبرز المكانة العلمية للعرب فى مجال الطب من خلال عرض نماذج لأشهر روادهم الأطباء ، وما أضافوه من معارف جديدة فى هذا المجال مما يعد من مأثرهم على الحضارة الأوربية .

وهدفنا من هذه الدراسة مزدوج : فهو من جهة يلقى الضوء على الجانب العلمى عند الأطباء العرب ، وما أحرزوه من منجزات علمية مما يعد شاهدا على ما بلغته حضارتهم من تقدم وإزدهار ومن جهة أخرى تكشف هذه الدراسة عن الجانب الطبى عند علماء العرب الفلاسفة والذين اعتدنا أن نتناول مؤلفاتهم الفلسفية بالدراسة والبحث ، فتكتمل بدراستنا هذه معارفنا عنهم من ناحيتى النظر والعمل معا .

والمقصود بعلماء العرب هنا : العلماء الذين عاشوا فى بلاد عربية أوخضعت لسلطان العرب وضمتهم الإمبراطورية العربية حينما امتدت من الصين شرقا إلى فرنسا غربا ، فلفظ عربى يطلق على كل من خضع للتأثير المباشر أو غير المباشر للمحيط الذى أوجده الفتح الإسلامى وحققه الخلفاء فى الدولة العربية أو حققته الدول التى

بقيت إسلامية بعد استقلالها[١] ومن ثم ، فعلماء العرب ، كما يقول أستاذنا الدكتور / توفيق الطويل[٢] هم كل من أسهموا فى تقدم العلم ممن كتبوا بالعربية من أهل العصور الوسطى وعاشوا فى بلاد عربية أو تدين لسلطان العرب يجمعهم تراث واحد ، ويربطهم مصير واحد .

هذا المدلول اللفظى الواسع الذى أطلقه د . توفيق الطويل على العلماء العرب وشاركه فيه عدد ليس بالقليل من مفكرى الغرب[٣] يجعلنا ندخل فى مفهوم اللفظ العلماء الذين كانت لهم اسهامات علمية بارزة بغض النظر عن لغتهم الأصلية التى يتكلمون بها أو الدين الذى يعتنقوه، فالعبرة هنا بما قدمه هؤلاء العلماء[٤] من إنتاج علمى وفكرى ساعد على تقدم الدولة الإسلامية التى دانوا لها بالولاء .

ولما كانت دراستنا تتعلق بالجانب الطبى عند العرب ، فسوف نحاول عبر هذه الصفحات أن نبرز الدور الذى قام به علماء العرب الأطباء فى سبيل النهوض بالطب العربى .

٢ - عوامل تقدم الطب العربى :

بزغ فى سماء الحضارة العربية الإسلامية نجوم كثيرة لمعت أسماؤهم فى مجال الطب والصيدلة والكيمياء ، سنقتصر على ذكر أشهرها فى ميدان الطب أمثال الرازى ، والزهراوى ، وابن سينا ، وهم من ازدهى بهم تاريخ العلم ، وفى عهدهم بلغت الحضارة الإسلامية أوج إزدهارها .

ومن بين العوامل التى ساعدت على نبوغ هؤلاء العلماء وجود عدد من الحكام أمثال المأمون[٥] والحاكم بأمر الله ، وصلاح الدين الأيوبى ونظام الملك ، ونور الدين زنكى ممن ساعدوا على انتشار حركة الترجمة والتأليف الأدبى والعلمى .

أما دور هؤلاء العلماء فقد كان عظيماً ، إذ لم يقفوا عند حد التعرف على المنجزات العلمية للثقافات المختلفة من هندية وفارسية ويونانية بالترجمة وحسب ، وإنما تعدوها إلى التأليف والتدريس والممارسة العملية لمهنة الطب ، هذا فضلا عما ابتكروه من علوم ، وما استحدثوه من فنون لم يمارسها سواهم ، وكذلك ما أضافوه للمكتبة الطبية العربية من مؤلفات علمية تمثلت فى الكتب والمختصرات والرسائل منها كتاب «العشر مقالات فى العين»[٦] لحنين بن اسحاق ، وكتاب «الروضة الطبية» لميريل بن بختيشوع ، وكتاب «فردوس الحكمة» لعلى بن سهل بن ، بن الطبرى ، ورسائل الكندى الطبية ، وغيرها كثير من المؤلفات ، ترجمت إلى اللاتينية ، وانتشرت فى أوربا فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر وملأت بحق كما يقول لوكلير[٧] ، فراغا كبيرا وحفزت على انتشار التعليم .

ومن أشهر المترجمين : حنين بن إسحاق العبادى[٨] (توفى عام ٢٦٠هـ) وابن الداية (أحمد ابن إبراهيم) توفى عام ٣٤٠هـ ، وابن وحشية (أبو بكر أحمد بن على الكلدانى) .

كانت علوم الطب والعلوم السيمائية (الكيميائية) من أوائل ما ترجم إلى العربية تبعها علوم الرياضيات من حساب وهندسة وفلك ، وسرعان ما أظهر أطباؤنا العرب تفوقا ونبوغا فى مؤلفاتهم التى ظلت تدرس فى جامعات أوروبا حتى القرن السابع عشر ، حتى قيل أنه لولا أعمال العلماء العرب لأضطر علماء النهضة الأوربية أن يبدأوا من حيث بدأ هؤلاء ، ولتأخر سير المدنية عدة قرون(٩) .

ومن أهم مؤلفات العرب الطبية : كتاب «الحاوى فى الطب» ، «والطب المنصورى» ، «والجدرى والحصبة» للرازى ، والكتاب «الملكى» «وكامل الصناعة الطبية» لعلى بن عباس المجوسى ، «والقانون» فى الطب لابن سينا ، «والتصريف لمن عجز عن التأليف» للزهراوى «والكليات» لابن رشد(١٠) .

والجدير بالملاحظة هنا ، أن اهتمام العرب معلوم الطب وافتتانهم بالتراث الإغريقى القديم وبخاصة مؤلفات أبقراط وجالينوس لم يجعلهم يقفوا عند حد النقل عنهم وحسب وإنما تخطوا النقل إلى التأليف الذى يعتمد على المنهج التجريبى والذى قوامه الملاحظة والتجربة ، وكان ذلك منذ أواسط القرن الثالث الهجرى على يد أبو بكر الرازى(١١) أو جالينوس العرب الذى اتبع المنهج التجريبى فى ممارسة الطب وتدريسه ودراسته ، وأكد على أهمية التجربة كعلم له أصول وفروع يجب على الطبيب أن يلم بها قبل أن يشرع فى تشخيص المرض وعلاجه ، بل وكان أول من جرب تأثير العقاقير الجديدة على الحيوان قبل أن يستخدمها فى علاج الإنسان مدركا للفرق بين فلسفة المنهج التجريبى ، وبين الاستفادة من خبرات السابقين(١٢) .

وإلى جانب اهتمام الأطباء العرب بتمحيص الحقائق غمدوا إلى نقد المصادر التى يأخذون عنها فى ضوء خبراتهم الحسية وتأملاتهم العقلية مؤكدين دور الملاحظة الحسية فى استقاء الحقائق، والدليل على ذلك قول عبد اللطيف البغدادى بأنه لا يسلم بعلم يستفيده من الكتب متى كان ماشاهده مخالفا لما قيل فيها وجالينوس «وإن كان فى الدرجة العليا من التحرى والتحفظ فيما يباشره ويحكيه ، إلا أن الحس أصدق منه» .

أما البيرونى فلا ينقل عن الآخرين مهما علت شهرتهم ، وإنى يلتجأ إلى التجربة ويعول على الامتحان(١٣) .

وقد أنصف المستشرق الفرنسى سيديو الحركة العلمية عند العرب فى مدرسة بغداد – عندما كانت عاصمة الدولة الإسلامية – حين قال أنها تتميز بالانتقال من المعلوم إلى المجهول والتحقيق الدقيق فى ظواهر السماء ، ورفض كل حقيقة كونية لم تثبت عن طريق الملاحظة الحسية(١٤) ، وهذا اعتراف صريح يأخذ العرب بقواعد المنهج التجريبى فى دراساتهم العملية وأنهم كانوا أصحاب ملاحظة دقيقة وتفكير مستنير ، بل وكانوا فى العصور الوسطى أسبق من الغربيين إلى اتباع المنهج التجريبى التقليدى واصطناعة فى البحث العلمى مما أدى إلى سبقهم فى العلوم الطبيعية وإقامة مناهجها ، كما تنبهوا – قبل أن يتنبه المحدثون من الأوربيين – إلى قصور الحواس عن إدراك بعض الظواهر ، فكانوا سباقين إلى اختراع بعض الآلات والأجهزة والأمثلة على ذلك كثيرة ، فقد استعان ابن الهيثم فى دراسة انتشار الضوء وانعكاساته بآلات قام بصنعها أو أشرف على صنعها بعد أن بين للصانع وظيفة

أجزائها وكيفية تركيبها ، خاصة وأنه كما تقول دائرة المعارف البريطانية كان معنيا بالضوء ، وكتب فى تشريح العين ، وفى وظيفة كل قسم منها ، وبين كيف تنظر إلى الأشياء بالعينين فى آن واحد ، وأن الأشعة من النور تسير من الجسم المرئى إلى العينين ، ومن ذلك يقع صورتان على الشبكية فى محلين متماثلين ، ورأيه هذا ، فيما يرى والأستاذ قدرى طوقان[١٥] ، هو أساس آلة الأستريسكوب .

وترك لنا الزهراوى فى كتابه «التعريف» العديد من الرسوم لآلات تستخدم فى الجراحة والتحبير ساعدت بوجه خاص فى وضع حجر الأساس للجراحة فى أوربا ، بل وتدين الجراحة للعرب بأساليب متطورة فى هذا الفن : فقد عرفوا فى القرن الحادى عشر علاج غشاوة العين وعملية تفتيت حصاه المثانة وعلاج النزيف بصب الماء البارد ، كما عرفوا الأدوية الكاوية واستعملوا المخدر – وسموه بالمرقد – فكانوا يوصون قبل إجراء العمليات المؤلمة باستعمال الزوان لتنويم المريض حتى يفقد الوعى والحواس[١٦] ، وكانوا أول من اهتدى إلى القول بأن الأوبئة تنشأ عن تعفن ينتقل عن طريق الهواء والمخالطة ، وسموا الأمراض المعدية بالسارية وكذلك أول من استخدم فى الجراحة الكاويات ونبه إلى شكل الأظافر فى المصدورين[١٧] .

ويكفينا لمعرفة أصالة المنهج التجريبى عند العرب وسبقهم للغربيين إلى اتباعه[١٨]، أن نذكر نماذج لأشهر رواد الطب فى عصر النهضة الإسلامية ممن استخدموه فى ممارسة الطب وتدريسه وهم : أبو بكر الرازى ، وأبو القاسم الزهراوى ، وأبو على الحسين بن سينا وسنحاول فيما يلى أن نقدم نبذة سريعة عن منجزات كل واحد منهم فى مجال الطب وما تركه من أثر على الحضارة الأوربية .

٣ - من رواد العرب الأطباء

(أ) أبو بكر الرازى[١٩]

طبيب فيلسوف كيميائى – سماه معاصروه طبيب المسلمين غير منازع ، وسماه ابن أبى أصيبعه جالينوس العرب ، ويسميه كتاب اللاتينية رازيس Rhazes وهو أكبر وأكثر الأطباء المسلمين ابتكارا وواحدا من أخصب المصنفين العرب[٢٠] ، قال عنه ابن النديم إنه «أوحد عصره وفريد دهره قد جمع المعرفة بعلوم القدماء سيما الطب ، قدره المؤرخون فهو فى نظر بعضهم من أعظم أطباء القرون الوسطى وعده آخرون أبو الطب العربى ، وظل حجة الطب فى أوربا حتى القرن السابع عشر الميلادى .

تمتاز مؤلفاته وكلها بالعربية بأصالة البحث وسلامة التفكير ، وهو لم يكن من أوائل الأطباء وحسب بل كان من أوائل الكيميائيين أيضا ، فقد نظر إلى الكيمياء على أنها علم يعنى قبل كل شئ بالتجارب والتحاليل لا الشعوذة ، وكان أول من سخر الكيمياء لخدمة الطب[٢١] ، فأدخل إلى الصيدلة استعمال الملينات وتطبيق المركبات الكيميائية على الطب ، واختراع الفتائل وأكثر من استعمالها ، وعنى بالتشريح ، ومثل أنه أول من استخدام خيوط معى (أمعاء) القط لخياطة الأنسجة تحت الجلد[٢٢] .

وبالجملة كان لمعرفته بالكيمياء أثر فى طبه ، فكان منسب الشفاء إلى التفاعلات الكيميائية يقول عنه الدوميبلى فى كتابه «العلم عند العرب» ، إنه لم يكن طبيبا عظيما فحسب ، بل كان كذلك كيميائيا ذا مقام رفيع وعالما طبيعيا وجماعا للعلم موسوعيا ، كما كان عليه علماء ذلك الزمان[٢٣].

كان الرازى مؤمنا بفلسفة سقراط الحكيم (٤٦٩ ق . م – ٣٩٩ ق . م) ويقول إن الفارق بين الطبيب والفيلسوف فى الكم وليس فى الكيف ، فالطبيب فى عصره كان فيلسوفاً .

وكانت الفلسفة ميزانا توزن به الأمور والنظريات العلمية التى سجلها الأطباء فى المخطوطات القديمة عبر السنين[٢٤]، وهو لا يسمى فيلسوفا إلا من قد علم صفة الكيمياء[٢٥].

عكف الرازى على دراسة الطب والفلسفة فى كبره فنبغ ونال شهرة واسعة وتولى إدارة بيمارستانات – أى مستشفيات – الرى وبغداد وجنديسابور على التوالى وإليه انتهى الطب الاكلينيكى عند العرب ، وبالجملة يعد عصره العصر الذهبى للطب العربى[٢٦]، وكان كما تقول الدكتورة سيجريد هونكه[٢٧]، أكبر مرجع فى الحالات العسيره التى يصعب الفصل تشخيصا وعلاجا ، وهو الأمل الأخير لمن يقاسون أشد الآلام ، وهو من أكبر الأطباء الذين نشأوا على منهج الخبرة المنظمة عقليا وهو المنهج الذى بدأه أبقراط ودام عشرين قرنا .

ومن مميزات طب الرازى التى تبرز تمسكه بالمنهج التجريبى :

١ – اعتماده على تشخيص المرض كما هو حسب وصفه وأثره فى المريض ، واستخدامه وسائله الطبية الخاصة .

٢ – وصفه للمواد التى يجرى عليها التجارب ، والأدوات والآلات التى يستعملها وكذلك الطريقة التى يتبعها فى تحضير المركبات ، وهذا وارد فى كتابه «سرا لأسرار» حيث شرح منهجه فى إجراء التجارب.

٣ – اعتماده على الأغذية دون الأدوية فى العلاج ، اعتقادا منه بأن نقصها (أى الأغذية) هو السبب فى حدوث الأمراض .

٤ – استخدامه للموسيقى فى علاج المرض النفسى .

٥ – أثمرت ملاحظاته للضوء فى معرفة أثره على حدقة العيون واتساعها ليلا وانكماشها نهاراً .

٦ – اهتمامه بحاله الطقس ومختلف مواقع الأقاليم من حيث الحرارة من الرطوبة والريح والحالة الصحية للمساكن وتزويدها بالحمامات .

ومن دلائل أخذ الرازى بالمنهج التجريبى ، ومعرفته بخواص المواد الكيميائية وتفاعلاتها بعضها على بعض تقسيمه المواد الكيميائية المعروفة فى عصره إلى أربعة أقسام هى : المواد النباتية ، والمواد الحيوانية ، والمواد المعدنية

والمواد المشتقة ، وسلك فى تجاربه الكيميائية – كما هو واضح فى كتبه – مسلكا علميا محضا واعترف بذلك بعض الباحثين حين قالوا «إن الرازى مؤسس الكيمياء الحديثة فى الشرق والغرب معا»[٢٨].

وقد خلف لنا الرازى ما يزيد على المئتين والعشرين مصنفا[٢٩]، ضاع معظمها ، ومابقى منها يدل على نبوغ وتفوق فى ميدان الطب والكيمياء إذ لم يعتمد على ما قرأه من علوم اليونان والهنود وحسب ، وإنما أضاف إليها آراؤه الخاصة وملاحظاته القيمة وتجاربه المبتكرة ، فهو أول من ذكر حامض الكبريتيك وسماه «زيت الزاج والزاج الأخضر» ونقله عنه «البير الكبير» وسماه «كبريت الفلاسفة» .

وباستقطار المواد النشوية والسكرية المختمرة استخرج الرازى الكحول واستعمله فى الصيدليات لاستخراج الأدوية والعلاج حينما كان يدرس ويمارس مهنة الطب فى مدارس بغداد والرى ، واخترع ميزانا لتقدير الكثافة النوعية للسوائل[٣٠].

ومن أشهر كتبه الطبية : كتاب «الحاوى»[٣١]. وهو دائرة معارف فى سائر العلوم الطبية ، وفهرس متسع للطب القديم والحديث زود بخبرته الخاصة دون ادعاء كما يقول لولكير[٣٢]. يقع فى عشرين جزء ذكر فيها الأمراض الكائنة فى جسم الإنسان وكيفية معالجتها ، ووصف العمليات الجراحية فى الأعضاء الآلية .

«كتاب المنصورى» فى التشريح ويقع فى عشر مجلدات ويحتوى على وصف دقيق لتشريح أعضاء الجسم مع أن التشريح كان دائما بعيدا عن مزاج الناس وتقبلهم ، وفيه أيضا وصف للصفات الطبيعية للبول والتغيرات التى تحدث فى الأمراض المختلفة[٣٣]، ويعتبر الرازى من أوائل الأطباء المسلمين الذين ألفوا فى هذا العلم عن فهم وتمكن[٣٤].

وله أيضا رسالته المشهورة عن «الجدرى والحصبة» والتى وصفت بأنها دره فى الطب العربى[٣٥]، تأتى شهرة هذه الرسالة مما جاء فيها من ملاحظات جديدة وتفاصيل لم يشار إليها من قبل لهذه الأمراض أعراضها وطرق علاجها .

ومن كتب الرازى الكيميائية «كتاب الأسرار» فى الكيمياء وقد عولت عليه المدارس الأوربية فترة طويلة ورجع إليه بيكون واستشهد بمحتوياته وترجمة كريمونا فى أواخر القرن الثانى عشر للميلاد[٣٦].

وكتاب «الترتيب» فى الكيمياء ألفه للمجربين وسماه أيضا كتاب الراحة[٣٧].

وكتاب «الطب الروحانى» ويعرف «بطب النفوس» ، هذا عدا كتبه الأخرى فى الفلك والرياضيات والصيدلة والمنطق وقدر وردت فى كتاب «طبقات الأطباء لابن جلجل[٣٨]، «وعيون الأنباء» لابن أبى أصيبعة[٣٩].

ولجهود الرازى واسهاماته الجادة فى علوم الطب المختلفة ، اعترف العلماء الغربيون والأمريكان بفضله وقدروا الطب العربى فى شخصه والدليل على ذلك أنه قبل ستة قرون كانت محتويات مكتبة كلية الطب بباريس كتاب واحد ومؤلفه هو الرازى ، ووجود صورته فى قاعة المحاضرات الكبرى فى شارع سان جرمان دى بريه فى

فرنسا[٤٠]. "Baulevard st. German dés prés" ، وكذلك اهتمام جامعة «برنستون» الأمريكية بالحضارة الإسلامية ، وتخصيصها أفخم ناحية فى أجمل أبنيتها لتراث الرازى ، وإنشاء دارا لتدريس العلوم العربية والبحث عن المخطوطات ونقلها إلى اللغة الإنجليزية للوقوف على إنجازات العرب الطبية ، كما اعترف الغربيون بجهوده الكبيرة وابتكاراته فى طب العيون والأمراض التناسلية ، وأمراض النساء والولادة ، وترجمت بعض كتبه إلى اللاتينية منها كتاب «الحاوى» وكتاب «المنصورى» ، وكتاب «فى الأمراض التى تعترى جسم الإنسان وكيفية معالجتها بالأدوية والأغذية» وكتاب «الأسرار فى الكيمياء ، وكان لهذه المؤلفات وغيرها تأثيرا عظيما فى أوربا واعتمد عليها كبار علمائها فى المدارس والجامعات إلى منتصف القرن الرابع عشر للميلاد[٤١].

(ب) أبو القاسم الزهراوى[٤٢] (٩٣٦ - ١٠١٣ م) Zahravius (Albucases)

طبيب عربى ظهر فى الأندلس فى القرن الرابع الهجرى ذاع صيته فى الجراحة وألف عنها كتابا موضح بالصور ترجمة جيرار[٤٣]. والزهراوى كما يقول لوكلير أعظم ممثل لعلم الجراحة فى المدرسة العربية[٤٤]. عرفته أوربا فى العصر الوسيط باسم أبو القازيس أو أبو قازيس والزهراوى، وهو معاصر للطبيب ابن جلجل[٤٥]. وصفه سارتون بأنه أكبر جراحى الإسلام ، وهو فى رأى أحد الجراحين الغربيين أعظم طبيب فى الجراحة العربية استند إلى بحوثه جميع مؤلفى الجراحة فى القرون الوسطى[٤٦] ؟ فهو أول من ربط الشرايين لمنع النزف ، وأول من استعمل خيوط الحرير فى العمليات الجراحية ، وعالج الشلل ووصف عملية تفتيت حصاة المثانة ، وأول من وصف الوضع المعروف حاليا باسم وضع «والخر» للولادات العسرة ، ذكر استعمال الآلات فى التوليد ، وكان يجرى عمليات تقويم الأسنان غير المنتظمة[٤٧].

تأتى شهرته من كتابه «التصريف لمن عجز عن التأليف»[٤٨]، فهو أشهر من ألف فى الجراحة عند العرب ، ويعد كتابه اللبنة الأولى فى هذا الفن .

يقع هذا الكتاب فى ثلاثين مقالة ، خصص للجانب الجراحى ثلاث مقالات ، وصف فيها وصفا دقيقا لعمليات استخراج حصاة المثانة بالشق والتفتيت ولعملية البتر . أما باقى المقالات فخاصة بالأدوية – لذا يعده بعض الباحثين صيدليا أكثر منه جراحا[٤٩]. وهو لم يقتصر على تحضير الأدوية وكذلك العقاقير من النباتات والعناية بالاحتفاظ بالأجزاء المجففة منها ، بل وعين معدن الأوعية التى توافق كل واحد منها ، كما اهتم بالمواد المستعملة فى تحضير الأدوية، وشرح كثيرا من المصطلحات الفنية ، وألف فى الأدوية كتابا آخر بعنوان «مقالة فى أعمار العقاقير المفردة والمركبة» يقول عنه صاحب معجم المؤلفين[٥٠] : «طبيب خبير بالأدوية المفردة والمركبة» ويزيد ابن أبى أصيبعة فى وصفه فيقول «أنه جيد العلاج»[٥١].

مهما يكن من أمر ، فقد ترك الزهراوى أثرا واضحا فى مجال الجراحة والصيدلة فى عصر النهضة الإسلامية وعد أمير الجراحة العربية وفخرها ، وتعدت شهرته الآفاق العربية ، فنال شهرة واسعة فى جامعات إيطاليا وفرنسا فى عصر النهضة الأوربية وعدت موسوعته فى الطب والجراحة والمعروفة باسم كتاب «التصريف» المرجع الرئيسى

للجراحة فيها مدى خمسة قرون ، فترجم إلى العبرية واللاتينية بالبندقية عام ١٤٩٥ ، واستراسبرج عام ١٥٣٢ ، وبال عام ١٥٤١ واحتل المكانة التى كان يحتلها كتاب بولس الايجنطى فى الجراحة[٥٢].

والحقيقة أن الزهراوى ما كان له أن يحتل هذه المكانة الرفيعة التى أجمع المؤرخون على جدارته بها فى مجال الطب بعامة والجراحة بوجه خاص لولا جهوده العظيمة فى مختلف فروع الطب ، فقد ابتكر آلات دقيقة من مشارط وموسعات لانسداد فتحة البول الخارجية فى الأطفال الحديثى الولادة ، وابتكر حقنا مختلفة لغسيل المثانة ، ووصف مختلف جراحات استخراج الحصوات[٥٣]. وطور طرق التوليد وأدخل آلات حديثة وعلاجات جديدة ، وأوصى بولادة الحوض وإن نسبت فيما بعد إلى غيره وعرفت بطريقة فالشر[٥٤]. وكلها إسهامات جليلة دفعت بالطب العربى خطوات للأمام وكان لها أثرها البين على الحضارة الأوربية فى عصرها الوسيط ، وهو ما يعترف به بعض المؤرخين المنصفين أمثال جورج سارتون ، ول ديورنت ، وادوارد براون ، وريتشارد كوك ، فأوربا فى رأى الأخير تدين بالشئ الكثير لاسبانيا الإسلامية ، خاصة وأن قرطبة – موطن الزهراوى – حملت مصباح العلم وضاءً فى وقت كان العلم فيه فى بلدان أوربية خافتا .

وقد ظلت الحركة العلمية فى بلاد الأندلس مزدهرة قرابة ثلاثة قرون بدأت بالقرن العاشر إلى أواخر القرن الثانى عشر ، وظلت آثار هذه النهضة العلمية باقية ، كما يقول د. توفيق الطويل[٥٥]، حتى سقطت آخر مملكة عربية فى غرناطة أواخر القرن الخامس عشر الميلادى وإن كانت البذور العربية فى البيئة الأوربية قد أخذت تثمر فى الأرض الجديدة نهضة نبتت فى القرن الثالث عشر ، وهذا يؤكد لنا من جديد الأثر الإيجابى الذى تركته الحضارة العربية على الحضارة الأوربية .

(جـ) ابو على الحسين بن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧م) Ibn Sina (Avicenna)

أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا[٥٦]. طبيب فيلسوف ورياضى فلكى لا تقل شهرته فى الفلسفة عنها فى الطب ، فهو أمير الأطباء وشيخ الفلاسفة بلا منازع . تعدت شهرته أقطار العالم الإسلامى شرقه وغربه إلى أوربا وكان لمؤلفاته وخاصة «القانون» وملخصه «أرجوزة فى الطب» أعظم الأثر فى جامعاتها ، وظل القانون[٥٧] يدرس عدة قرون ، وبوجه عام لا تخلو منهما أى مكتبة أوربية[٥٨].

وحديثنا عن ابن سينا فى هذا المقام بوصفه طبيبا بارعا حذق فى مهنة الطب وقدم إسهامات جادة فى شتى مجالاته فاستحق تقدير المؤرخين والعلماء معا ، يقول عنه سارتون «إن ابن سينا أعظم علماء الإسلام ، ومن أشهر مشاهير العلماء العالميين»[٥٩]. ويلقبه بعض علماء الغرب بأرسطو الإسلام وأبقراط ، ويعرف عندهم باسم Avicenna .

طغى الجانب الفلسفى فى شخصية ابن سينا على أسلوبه فى الكتابة فى «القانون» فجاء غاية فى التنظيم والترتيب والتصنيف والتبويب ، والتأليف والبحث وسلاسة اللغة ورصانة الألفاظ ، وأعجب به جل الأطباء حتى فضلوه على «الحاوى» للرازى ، وكامل الصناعة الطبية لعلى بن عباس المجوسى بل وفضلوه أيضا على كتب

جالينوس(٦٠). ، ولعل السبب فى ذلك أنه لم يكن ناقلا مقلدا لكتب القدماء ، وإنما حاول أن يوفق بين تعاليم جالنيوس وأرسطو واستطاع بمهارة أن يضيف إلى الفكر اليونانى ما استحدثه العرب فجاء الكتاب ، كما تقول هونكه(٦١)، وكأنه خلق خلقا جديدا ومن يقرؤه يستعيض عن سفسطة جالينوس علما غزيرا جديدا لايستغنى عنه باحث أو طالب معرفة» ، وقد ظل هذا الكتاب يدرس فى جامعات إيطاليا وفرنسا قرابة ستة قرون فيما بين القرنين الثانى عشر والسابع عشر ، وهى فترة طويلة تعد مؤشرا لأهمية الكتاب وقيمته العلمية ، وهذا ماجعل الدكتور / ويليم أو سلر يصفه بأنه إنجيلا طبيا استمر مدة أطول من أى كتاب آخر(٦٢).

أما المؤلفات التى ظهرت فى تلك الفترة فقد بدت متشبعة بتعاليم ابن سينا وطريقته فى البحث ، ففى بولونيا نجد تاديو الديروتى Taddeo Alderotti يهتم بالقانون وشرحه ، فتعاليمه (أى القانون) عقيدة لتلاميذه عدة أجيال ، حتى أنهم قدسوا العلم العربى والعلماء العرب وبخاصة ابن سينا والرازى ، ففى القرن السادس عشر أطلق لفظ ابن سينى Aviçennist على أتباع ابن سينا ، وأصبحت عبارة روح ابن سينا Anima Avicenna من أكبر الألقاب الأوربية ، أما درجة الامتياز فهى شعار ابن سينا الذى لايناله إلا أكبر الأطباء الأوربيين(٦٣).

هذا التقدير للأطباء العرب بعامة وابن سينا بخاصة لم يأت من فراغ ، فهو اعتراف صريح بفضل هؤلاء العلماء وبأنهم أساتذة للأوربيين الذين تبينوا ، كما تقول هونكه(٦٤)، مدى تفوق العرب على اليونان ، وهى تذكر من بين الأطباء المشهورين الذين سطع نجمهم فى القرن الخامس عشر وذاع صيتهم فى كل مكان : ابن سينا والرازى ، وابن زهر ، وعلى بن عباس والزهراوى ، فقد كانوا المثل الأعلى فى الطب كما أنهم هم أساتذة الذين خلفوهم ، وبخاصة فى الطب العملى ، فالعرب هم الذين خلقوا الطب العملى التجريبى والشواهد على ذلك كثيرة ، فقد لجأ ابن سينا إلى التجربة فى طبه ، وعن طريقها توصل إلى ملاحظات دقيقة ، ووفق إلى تشخيص بعض الأمراض وتقرير علاجها(٦٥).

مثلما حدث بالنسبة لمرض البول السكرى فمن ملاحظاته للمرضى بهذا الداء توصل إلى أن الكبد يتأثر بمرض السكر مخالفا بذلك لآراء السابقين كجالينوس مثلا الذى أرجع المرض إلى ضعف فى الكلى دون أن يعلم بوجود السكر فى البول ، وقد دون ابن سينا ملاحظاته والأعراض التى تنتاب المرضى فى هذه الحالة ، كما وصف وصفا دقيقا أعراض المرض الأكلينيكية وذكر مضاعفاته(٦٦). والأمر كذلك بالنسبة لأمراض أخرى كثيرة تتعلق بالطب الباطنى والأمراض العصبية والنفسية ، وطب وجراحة الأنف والأذن والحنجرة ، والجراحة العامة ، فقد وصف أعراض النزف فى المخ ، ووصف الأمراض البولية والجدلية والتناسلية ، وفرق بين اليرقان الإنحلالى (الناشئ عن انحلال الكرات الحمراء) واليرقان الانسدادى (الناشئ عن انسداد القنوات الصفراوية ، كما فرق بين أعراض وعلامات مرض القولنج (القولون) وحصاة الكلى ، ووصف حالات الاختناق ، وأشار إلى عدوى السل الرئوى وإلى انتقال الأمراض بالماء والتراب ، وعرّف الصرع ووصفه وصفا دقيقا وإن لم يعلله تعليلا مقبولا فى الطب الحديث .

كان أول من كشف عن مرض الانكلستوما وسمى طفيليته بالدودة المستديرة ، سابقا بكشفه هذا دوبنى الإيطالى الذى أعاد اكتشافها عام ١٨٣٨م أى بعد اكتشاف ابن سينا لها بتسع قرون تقريبا(٦٧).

ومع أن ابن سينا لم يكتب العديد من الكتب فى الطب إلا أن ماكتبه كان أعظم ما كتب فيه . وقد ذكرله ابن أبى أصيبعة تسعة عشر كتابا طبيا ، وتسعين كتابا غير طبى(٦٨).

تلك كانت لمحة سريعة عما أضافه ابن سينا من معارف طبية جديدة أثرت الطب العربى وساعدت على تقدمه فاستحق عن جدارة أن يكون عميد الأطباء العرب وأميرهم ، وأن يعترف الأوربيون بالقيمة العلمية لكتابه القانون وهو ما تمثل فى ترجمة جيرار أوف كريمونا لهذا الكتاب فى القرن الثانى عشر إلى اللاتينية وطبعه ستة عشر طبعة فى الثلاثين سنة الأخيرة من القرن الخامس عشر أما فى القرن السادس عشر فقد طبع أكثر من عشرين طبعة ، وألف فى شرحه باللغة اللاتينية والعبرية ، هذا عدا طبعاته الجزئية ، وظل يطبع هذا الكتاب ويدرس فى جامعة مونبيليه حتى نهاية القرن السابع عشر ، بالرغم من تنكرهم (أى الغرب) للعرب وإنصرافهم عن ذكر فضلهم ، ومؤلفاتهم الطبية إلا ما تعلق منها بأمراض العيون ، فقد ظلت متداولة حتى القرن الثامن عشر(٦٩).

وبالجملة فقد كان الرازى والزهراوى وابن سينا من أعلام الطب العربى ومؤلفاتهم وأشهرها «الحاوى» «والتصريف» «والقانون» أعظم الموسوعات الطبية وعليها اعتمدت مناهج الدراسة فى الجامعات الأوربية أكثر من ستة قرون ، كما ظل الطب العربى حتى أواخر القرن الماضى عالة على ابن سينا(٧٠).

هذا مايؤكده العديد من مؤرخى العلم والعلماء ، ويشهد به أجريبا فون نستيهيم(٧١) الذى عرف قدر الأطباء العرب ودورهم فى نشأة وتطور الطب فى أوربا حتى اعتبرهم خالقى هذا العلم ، فكتبهم فى رأيه لا تقل أهمية عن كتب أبقراط وجالينوس ، واستخدامها كان ضرورة لابد منها للوصول إلى الشفاء حتى أن الطبيب الذى لا يستخدمها فى العلاج قد يتسبب فى وفاة المريض الذى يعالجه(٧٢).

هذا الاعتراف الصريح بفضل العرب ومآثرهم الطبية على الحضارة الأوربية يجعلنا نتساءل عن المميزات العلمية فى منهجهم الطبى والتى افتقدتها الحضارة الأوربية فى العصر الوسيط وكانت من عوامل إقبال الأوربيين على تحصيل العلوم العربية .

٤ - المميزات العلمية فى منهج الطب العربى :

نذكر من هذه المميزات :

١ - اهتمام العرب بنقد المصادر التى أخذوا عنها - أى التراث القديم - برغم إعجابهم الشديد بهذا التراث ، وذلك فى ضوء خبراتهم التجريبية وتأملاتهم النظرية ، وهذا ما عبر عنه سيديو حين قال : «إن العرب فى القرون الوسطى - وإن نهلوا من ينابيع الفلسفة اليونانية الخالدة لم يقتصروا على حفظ كنوز المعارف السابقة من الضياع بل أضافوا إليها وفتحوا طرقا جديدة نحو دراسة الطبيعة»(٧٣).

٢ – التأكيد على دور الملاحظة الحسية فى دراسة الظواهر الطبيعية ، وأهمية إجراء التجارب العلمية تمهيدا لوضع القوانين العامة المفسرة للظواهر الجزئية تفسيرا علما .

٣ – الاهتداء إلى التجربة العلمية ومعرفة دورها فى البحث العلمى ، وهى ما سماها جابر بن حيان باسم «التدريب» ، وأطلق عليها ابن الهيثم اسم الاعتبار ، ويعتبر كلا من جابر بن حيان والرازى فى طليعة رواد الكيمياء علما تجريبيا ، فالمعرفة فى رأى جابر بن حيان لاتحصل إلا بالتجربة ومن واجب المشتغل فى الكيمياء أن يعمل ويجرى التجارب .

أما الرازى فقد سجل اهتمامه بالتجريب فى مقدمة كتابه «الخواص» ، وحذر من قبول خواص الأشياء دون التثبت بالتجربة ، واستخدم الضوء فى تجاربه الطبية ليقدم العلاج الصحيح لمرضاه ، وهو لم يقتصر على إجراء التجارب على الحيوان فقط وخاصة القردة ، وإنما كان يجرى التجارب على نفسه أيضا(٧٤) .

أما ابن سينا فكان للتجربة النصيب الأوفى فى اختباراته العلمية ، حتى إنه وضع لها شروطا سبعة لضمان صدق نتائجها والمعرفة الحاصلة عنها ، وعول عليها فى علاجه لمرضاه ، وهو القائل : «وتعهدت المرضى ، فانفتح على من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة مالا يوصف»(٧٥) . وهناك العديد من الأدلة والشواهد على أن العرب سبقوا الغرب فى وضع أسس المنهج العلمى على نحو تجريبى قوامه الاستقراء والقياس والتمثيل وإن لم يعنوا مثلهم بصياغتها وتقنيتها .

٤ – اختراع الآلات والأجهزة العلمية التى تعين الإنسان على إدراك بعض الظواهر التى تعجز الحواس عن إدراكها لبعدها أو صغرها مما يعوق ملاحظتها بدقة . وإمعانا فى الدقة أيضا استخدموا الموازين والمكاييل فى بحوثهم الكيميائية ، واخترعوا بعض الأجهزة التى تساعد على تحويل النتائج إلى كميات عددية(٧٦) .

٥ – الأخذ بمبدأ الوقاية خير من العلاج ، وعزل المرضى ، وقد أخذ منهم الأوربيون هذا المبدأ عندما انتشر وباء عام ١٣٨٢م ، فتمكنوا من مقاومة المرض المسبب له والحد من انتشار العدوى(٧٧) .

٦ – الاعتماد على الغذاء مثل الدواء فى العلاج ، وقد كان هذا مبدأ طبيا عند الرازى وابن سينا اعتقادا منهما بأن نقص الغذاء هو السبب فى حدوث الأمراض . يقول الرازى «إن استطاع الحكيم أن يعالج بالأغذية دون الأدوية فقد وافق السعادة»(٧٨) .

٧ – الثقة بالعقل ومعرفة خطره وجلاله ، فالرازى مثلا فى كتابه «الطب الروحانى» يورد فصلا يمجد فيه العقل ، فهو أعظم نعم الله ، وهو الذى يميز الإنسان على الحيوان وبه يسخر الإنسان الطبيعة ليتحقق له الخير والنفع ، لذا طالب بأن «لا يجعله وهو الحاكم محكوما عليه، ولا وهو الزمام مزموما، ولا وهو المتبوع تابعا ، بل يرجع فى الأمور إليه ، ونعتبرها به ، ويعتمد فيها عليه ، فنمضيها على إمضائه ، ونوقفها على إيقافه ولانسلط عليه الهوى ، بل نروضه ونذلله ونحمله ونجبره على الوقوف عند أمره ونهيه ...»(٧٩) .

أما ابن سينا فقد قدس العقل ، فهو فى رأية يقاوم السكون ويعمل على الارتقاء ، ويقوى النفس بل وهو أعلى قوى النفس ، لذا وصفه بأنه الحكم الحق[٨٠] الذى يميز بين الحسى والمحسوس، وتتجلى وحدته فى شعورنا بأنفسنا وإدراكنا لذاتنا إدراكـا خالصا ورأيه هذا ، ربما يفسـر لنا السبب فى جعله سلطان العقل يفوق سلطان الروح ، وكيف وجد فيه سبيلا إلى الوصول إلى الملكوت .

وقد فطن عدد كبير من الباحثين[٨١] الغربيين – المعنيين بدراسة التراث العلمى العربى – إلى أصالة الفكر العـربى التجـريبى – دون النظر العقلى المجرد – ووصفوهم بأنهم أصحاب ملاحظة دقيقة ، وأهل تفكير مبدع أصيل ، فالعقل العربى ، كما يقول فون كريمر ، يبدو فى قمة نشاطه حين يكون فى حقل المعرفة التجريبية ، يباشر دراساته فى ضوء الملاحظة والاختبار[٨٢] .

٥ - مقارنة بين حال العرب - فى عصر نهضتهم - والغربيين فى مجال الطب :

هذه الأقوال التى ذكرناها آنفا ، وغيرها كثير وإن دلت على سبق العرب للغرب فى اتباع المنهج العلمى التجريبى ، فإن مآثرهم الطبية على الحضارة الأوربية لايمكن إدراكها إلا إذا قدمنا لمحة سريعة عن حالة أوربا عندما أدخل العرب الحضارة إليها . ويكفينا فى ذلك أن نذكر أن المجتمع الأوربى طيلة العصور الوسطى حتى أواخر القرن الثامن عشر كان ينظر إلى المريض المصاب بمرض مزمن غير قابل للشفاء وبخاصة المريض مرضا عقليا ، على أنه أصبح جسدا للشيطان وإن ما ابتلاه الله به ، إنما هو عقوبة إلهية تكفيرا عن خطيئة ارتكبها قبل مرضه ، كما كانوا يعاملون هؤلاء المرضى معاملة سيئة فيغلونهم بالسلاسل ، ويلقوابهـم فـى السجـون أو يحجزونهم فى بيوت المجانين أو برج المعتوهين ، وفى ميناء همبورج ، كما تقول الدكتورة سيجريد هونكه[٨٣]، كانوا يوضعون فى صندوق المجانين ، وهناك يسلم هؤلاء المرضى إلى الجلادين ، وهم أناس غلاظ القلوب يعرفون باسم «عبيد المجانين» ينهالون عليهم ضربا حتى تفارق الروح الجسد وهدفهم من هذا التعذيب هو طرد الشيطان من الجسد . وقد ظلت أوربا تعامل هؤلاء المرضى معاملة المجرمين حتى القرن التاسع عشر ماعدا إسبانيا ، فهى فقط التى احتفظت بالتراث العربى ، فكانت تضع هؤلاء المرضى فى مستشفيات تعرف باسم الأبرياء Innocentes ولـم تقبل إنجلترا على الأخذ بمبدأ العرب فى معاملة هؤلاء المرضى إلا عام ١٧٥١م وفى فرنسا نجح الطبيب الفرنسى بينل Pinel فى إخراج هؤلاء المرضى من الدير ووضعهم تحت الرعاية الطبية ، وكان ذلك فى أواخـر القـــرن الثامن عشر .

وفى المقابل كان الرازى وابن سينا يناديان بضرورة العناية بالمريض حتى الذى لا يرجى شفاؤه ، وأن يمنحه الأمل فى الشفاء ولوكان غير واثق من نتيجة علاجه ، وأن يعامل المريض مرضا عقليا معاملة كلها إنسانية ، فيوضع المريض فى مستشفى خاص بالأمراض العصبية ، ويتولى الأطباء العناية بهم ورعايتهم ، كما كان السلطان يزورهم أسبوعيا للاطمئنان عليهم وقد استفاد الأوربيون مما كان متبعا فى مدارس الطب العربية وبخاصة بعد عودة الصليبيين من الشرق ، فطالب البابا إينوسنس الثالث ببناء المستشفيات وجمع المرضى فيها والإشراف عليهـم

ورعايتهم خاصة وأن المستشفيات كانت خالية من الأطباء ، وكان أول طبيب دائم مقيم ، عين ولأول مرة فى مستشفى ستراسبورج فى عام ١٥٠٠ أى بعد ثمانية قرون من تشييد الخليفة الأموى الوليد بن عبد الملك للمستشفى العربى(٨٤).

كما كان للعرب فضل السبق على الأوربيين فى التشريح ، وهم وإن ألموا بماذكره جالينوس وغيره من الأطباء فى هذا المجال ، فقد أضافوا إلى هذا العلم الكثير من خبراتهم الخاصة ، يقول ابن النفيس فى كتابه «شرح تشريح القانون» فى نقد جالينوس وابن سينا «والتشريح يكذبهما» . ويكفينا فى هذا الصدد أن نذكر أن أول عملية تشريح فى أوربا أجريت فى باريس عام ١٤٧٨ أو عام ١٤٩٤م أى بعد وفاة ابن النفيس بنحو مائتى عام ، وأن علم التشريح الوصفى لم ينشأ إلا فى أواخر القرن الخامس عشر بإذن من البابا سكتوس الرابع ، أما مدرجات التشريح فى أوربا ، فلم تنشأ إلا فى القرنين السادس عشر والسابع عشر(٨٥).

٦ - الختـــام :

فى ضوء ما تقدم نستطيع أن نقول إن إنجازات العرب الطبية فى عصر نهضتهم كانت باهرة ، وأن مانقله الأوربيون عنهم ابتداء بمدرسة ساليرنو بفضل ترجمة قسطنطين الأفريقى وغيره للمؤلفات العربية إلى اللغة اللاتينية كانت بذورا سرعان ما أثمرت فى عصر نهضتهم ، فبفضل هذه التراجم أطلقت أوربا على محتويات الكتب اليونانية التى ضـاعت أصـولها مثل كتـاب أبولونيوس فى المخروطات ، وشروح جالينوس فى الأمراض السارية ، ورسالة أرسطو فى الحجارة(٨٦).

وإذا كانت بعض جوانب هذا النشاط العلمى ، كما يقول ول ديورنت مستقاة من تراث اليونان فالكثير منه كان خلقا أصيلا مبتكرا للشرق(٨٧).

ولهذا لانعجب إذا قيل أن التقييم النقدى لاستيعاب الغرب اللاتينى للمعارف الطبية العربية ، والمقارنة المنهجية للثقافتين فى العصور الوسطى تمهد السبيل لحصاد فكرى عظيم ، وسوف يكشف عن روابط تاريخية ذات قيمة وأهمية ثابتة ، ويظهر دين الغرب للحضارة الإسلامية فى العصور الوسطى ، وبخاصة طوال القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) إلى القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى)(٨٨).

ولا نعجب أيضا إذا علمنا أن ستة مجلدات من الثلاثة عشر كتاباً التى كانت تمتلكها كلية الطب فى باريس فى أواخر القرن الرابع عشر كانت مترجمة إلى اللاتينية عن مؤلفات طبية عربية ، منها كتاب «الحاوى» للرازى و«التصريف» للزهراوى ، و«القانون» لابن سينا ، و«الكليات» لابن رشد(٨٩).

وهذه الأقوال وغيرها كثير تعد شواهد على مآثر العرب الطبية على الحضارة الأوربية ، وتشير إلى أنهم (أى العرب) فى العصور الوسطى كانوا مركز إشعاع علمى – طبى على وجه الخصوص – استضاءت منه أوربا منذ بدء نهضتها الحديثة .

هوامش :

(١) الدوميلي : **العلم عند العرب وأثره فى تطور العلم العالمى** ص ١٤٩ ، دار القلم ١٩٦٢ ، د . عبد الحليم منتصر : **تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه** ص ١٦ ط٢ دار المعارف ١٩٦٩ .

(٢) انظر كتاب : **قضايا من رحاب الفلسفة والعلم** ص٢٥١ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٨٦ .

(٣) أمثال المستشرق الإيطالى كارلو ألفونسونللينو ، والعالم الإيطالى الدوميلى ، والمستشرق الروسى ف بارتولد ، والباحث الفرنسى جوستاف لوبون ، لمعرفة رأيهم فى هذا الموضوع انظر د . الطويل : المصدر السابق ص٢٥١ – ٢٥٤ .

(٤) هؤلاء العلماء يمكن أن يكونوا من فارس ومصر وسوريا وتركيا والهند والبربر والأندلس راجع فى ذلك نللينو : **علم الفلك وتاريخه عند العرب فى العصور الوسطى** ص١٦ – ١٨ روما ١٩١١م .

(٥) يعد عصر الخليفة المأمون العصر الذهبى لازدهار حركة الترجمة والتأليف فى شتى مجالات العلم ، ما يعنينا هنا هو الترجمة والتأليف الطبى والتى برزفيها أبو يعقوب يوحنا بن ماسوية الطبيب المسيحى الدمشقى صاحب كتاب الجذام ، وتلميذه حنين بن إسحاق العبادى شيخ تراجمة العصر العباسى الذى ترجم كتب لأبقراط إلى العربية وأخرى لجالينوس إلى السريانية والعربية أحلها كتاب **«البرهان»** وكتاب **«التشريح»** .

(٦) يعتبر هذا الكتاب أقدم ما ألف فى طب العيون بطريقة علمية نشره وحققه ماكس مايرهوف .

(٧) Lucien Leclerc : **Histoire de la medecine Arabe**, New york 1961, vol 2, P525

(٨) حنين بن إسحاق من أبناء الصيارفة من أهل الحيره درس الطب والصيدلة فى أكاديمية الطب المشهورة فى جنديسابور مدرسة طبية فى خوزستان من أعمال فارس – قرأ على يوحنا بن ماسويه كتاب **فرق الطب** ، والطب فى رأيه ينقسم إلى جزئين هما النظر والعمل ، لمزيد من التفصيل انظر كتابه **«المسائل فى الطب للمتعلمين»** تحقيق ودراسة د . محمد على أبو ريان ، د. مرسى محمد عرب ، د . جلال محمد موسى ، دار الجامعات المصرية ، ص١ – ٧ ، عام ١٩٧٨ .

(٩) د . عبد الحليم منتصر ، المصدر السابق ص ١٢٠ .

(١٠) د . السعيد الورقى: **فى مصادر التراث العربى**، ص٣٧٩ ، ط١ الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية ١٩٧٩ .

(١١) ولد فى الرى جنوبى طهران عام (٢٤٠ هـ – ٨٥٤ م) وتوفى ببغداد عام (٣١١ هـ – ٩٢٣م) .

(١٢) د . أحمد فؤاد باشا : **العلمى للحضارة الإسلامية ومكانته فى تاريخ العلم والحضارة** ، ص١٧٢ ، ١٧٥ ، ط١ دار المعارف ١٩٨٣ .

(١٣) د . توفيق الطويل : **العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى** ص٢٦٤ ، دار النهضة العربية .

(١٤) د . توفيق الطويل : **قضايا من رحاب الفلسفة والعلم** ، ص٢٦٤ – ٢٦٦ .

(١٥) انظر كتابه **تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك** ص٣٠١ ط٢ القاهرة ١٩٥٤ .

(١٦) جوستاف لوبون : **حضارة العرب** ، ترجمة عادل زعيتر ص٥٣٣ ، القاهرة ١٩٥٦ .

(١٧) د . توفيق الطويل : **قضايا من رحاب الفلسفة والعلم** ، ص ٢٨٦ .

(١٨) راجع فى هذا الموضوع : G. Sartar : **History of science.** Vol I chapter II P. 46 - 49

د . توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص١٨١ - ١٨٢ ، ط٥ دار النهضة العربية ، **قضايا من رحاب الفلسفة والعلم** ص٢٦٠ - ٢٦٦ .

(١٩) لمعرفة حياة الرازى وأهم مصنفاته والمصادر التى تعرضت لدراسته راجع ، عمر رضا كحالة : **معجم المؤلفين** جـ١٠ ص٧٠٦ ، مطبعة التركى ، دمشق ١٩٦٠ ، ابن جلجل : **طبقات الأطباء والحكماء** ، تحقيق فؤاد سيد ص٧٧ - ٨٠، ابن ابى اصيبعه : **عيون الأبناء** ، جـ٢ ص ٣٤٣ - ٣٦٠ ، الزركلى : الإعلام جـ٦ ص٣٦٤ .

(٢٠) Edward G. Browne : **La medecine Arabe**, Paris 1933, P. 50

(٢١) ابن النديم : **الفهرست** ، نشر فلوجيل جـ١ ص٢٩٩ - ٣٠٢ ، ليبزج ١٨٧١ - ١٨٧٢ .

(٢٢) سيديو : **تاريخ العرب العام** ، ص٤٤٤ ، ترجمة عادل زعيتر ، القاهرة ١٩٤٨ .

(٢٣) **الموجز فى تاريخ الطب والصيدلة عند العرب** ، إشراف د . محمد كامل حسين ص٣٩٦ - ٣٩٧ ، (بدون تاريخ) .

(٢٤) الرازى : **رسائل فلسفية** ص١٠٠ وقد ترجم هذا الكتاب إلى الإنجليزية .

A. J. Arberry : **Rhazes on the philosophique life, In Asiatic Review**, 45 n. S. 1949, Pro3. Ml3.

وانظر أيضا مجلة **الطب الإسلامى** العدد الأول ص٢٤٣، ط٢ إشراف وتقديم د. عبد الرحمن عبد الله العوضى. الكويت ١٩٨١ .

(٢٥) **عيون الأنباء** حـ٢ ص٣٤٩ .

(٢٦) **الموجز فى تاريخ الطب** ص٢٤ ، سيديو : المصدر السابق ، ص٢٤٤ .

(٢٧) انظر كتابها **شمس الله على الغرب** ، ص ١٥٨ ترجمة وتحقيق فؤاد حسنين على دار النهضة العربية ١٩٦٤ .

(٢٨) طوقان : **تراث العرب العلمى** ص ٢١٧ - ٢١٨، د . منتصر : المصدر السابق ص ١٥٠ ، هونكه : نفس المصدر ص ١٦٥.

(٢٩) ذكر ابن أبى اصيبعه فى «**عيون الأبناء**» ٢٣٢ كتاب ورسالة للرازى .

(٣٠) د. مرسى محمد عرب : **لمحات من التراث الطبى العربى** ، ص٣٠ - ٦٥ ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ١٩٧٥ ، طوقان : **تراث العرب العلمى** ص٢١٩ .

(٣١) سمى الكتاب كذلك لأنه يحتوى على جميع الكتب وأقاويل القدماء فى هذا الفن مثل أبقراط وجالينوس ، ترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية وعول عليه كبار علماء أوربا ، وظل مرجعا لهم حتى منتصف القرن الرابع عشر الميلادى .

(٣٢) Ibid . د p. 333

(٣٣) د . مرسى عرب : المصدر السابق ، ص ٦٤ ، ٦٥ .

(٣٤) د . أحمد فؤاد باشا : **التراث العلمى** ، ص ١٧٧ .

(٣٥) د . مرسى عرب : المصدر نفسه ، ص ٣٠ .

(٣٦) طوقان : **تراث العرب العلمى** ، ص٢٢٠ .

(٣٧) كحالة : **معجم المؤلفين** ، جـ١٠ ص٧ .

(٣٨) انظر ص ٧٧ - ٨٠ .

(٣٩) راجع جـ٢ ص ٣٥٢ – ٣٦٠ .

(٤٠) هونكه : المصدر نفسه ، ص ١٥٧ – ١٥٨ .

(٤١) طوقان : المصدر نفسه ، ص ٢١٧ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ .

(٤٢) ولد : بالزهراء بالقرب من قرطبة بالأندلس حيث قضى حياته بين التعلم والدرس وممارسة مهنة الطب ، وبها توفى .

(٤٣) Dr Donald Campbell : **Arabian medicine and its influence on the middle ages**, London 1962, vol II P.9

(٤٤) انظر كتابه **تاريخ الطب العربي** ، جـ١ ص ٣٣٤ ، ط٢ بيروت وزارة الأوقاف المغربية ١٩٨٠

(٤٥) Brome : **La médecine Arabe**, P. 109.

(٤٦) عبد العزيز بن عبد الله : **تاريخ التراث الطبي الإسلامي بالمغرب الأقصى** ، مجلة الطب الإسلامي ، العدد الأول ص٣٠٣ ، ط٢ ، الكويت ١٩٨١ .

(٤٧) د . مرسى عرب : المصدر نفسه ، ص ٣٧ .

(٤٨) لم ينشر الكتاب بأكمله ، وإنما ظهرت منه أجزاء مثل الجزء الخاص بالعقاقير عام ١٤٧١ ، والجزء الخاص بالجراحة عام ١٤٩٧ ، والباطنى عام ١٥١٩ ، وأمراض النساء عام ١٥٦٦ ، د. عبد الحليم منتصر : تاريخ العلم ص١٧٧ .

(٤٩) انظر **الموجز في تاريخ الطب** ص ٤١١ ، وانظر ص ٤٠٣ – ٤٠٥ ورأى د . محمد كامل حسين فى ابن سينا كطبيب طوقان : **تراث العرب العلمي** ص٣٣٠ والملاحظ أن السمة الغالبة على أطباء هذا العصر هو الإلمام بسائر فروع الطب فابن سينا على سبيل المثال كان علما من أعلام الطب العربي فى كافة مجالاته حتى الجراحة بالرغم من ازدرائه لها ، وبفضله كما تقول هونكه ، انتقلت الجراحة إلى أوربا واشتركت اشتراكا كليا مع علم التشريح وكتابه **القانون** ، اشتمل على خمسة أجزاء خصص الكتاب الثانى منه لمفردات الأدوية ، والكتاب الخامس للأدوية المركبة وتحضيرها ، ومع ذلك لم يعرف كصيدلى وإنما كطبيب .

(٥٠) عمر رضا كحاله جـ٤ ص ١٠٥ .

(٥١) **عيون الأنباء** جـ٢ ص ٥٢ .

(٥٢) د . عبد الحليم منتصر : **تاريخ العلم** ، ص ١٧٧ .

(٥٣) د . مرسى محمد عرب : **لمحات من التراث الطبي العربي** ، ص ٦٦ – ٦٧ .

(٥٤) د . أحمد فؤاد باشا : المصدر نفسه ، ص ١٨٣ .

(٥٥) انظر كتابه **العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبي** ، **قضايا فى رحاب الفلسفة والعلم** ، ص ٢٤٦ – ٢٤٧ .

(٥٦) ولد فى أفشنة من ضياع بخارى فى مارس عام ٩٨٠م ، وحفظ القرآن وعمره عشر سنوات وبعد ذلك تفرغ لدراسة الشريعة والفلسفة والعلوم الطبيعية والمنطق لمدة ست سنوات ، وفى سن السادسة عشرة اتجه إلى دراسة الطب فنبغ فيها ومهر ونال شهرة واسعة وهو فى سن الثامنة عشرة إذ نجح فى علاج سلطان بخارى نوح بن منصور ، فسمح له بدخول المكتبة الملكية والاطلاع على الكتب النادرة ، قام بتعليم الطب وتتلمذ على يديه الكثيرون ، وتوفى عام ١٠٣٧م .

(٥٧) كلمة القانون مأخوذة من اللغة اليونانية ومعناها النظام — Leclerc : Ibid., P. 4 70

(٥٨) Leclerc : Ibid., P. 4 73

(٥٩) طوقان : المصدر نفسه ، ص٣٢٢ .

(٦٠) البير زكى اسكندر : دراسة تحليلية لمؤلفات الرازى وابن سينا مع الإشارة إلى أثر كل منهما فى تقدم البحوث الطبية مقال صدر فى «**مجلة الطب الإسلامى**» العدد الأول ، ص ٢٥٠ ، ط٢ الكويت ١٩٨١ .

(٦١) انظر كتابها **شمس الله على الغرب** ، ص ٢٣٠ .

(٦٢) د . مرسى عرب : **لمحات من التراث الطبى** ص ٣٢ .

(٦٣) هونكه : المصدر السابق ، ص ٢٢٤ .

(٦٤) المصدر السابق ، ص ٢٣١ .

(٦٥) طوقان : **تراث العرب العلمى** ، ص ٣٢٥ .

(٦٦) د . مرسى عرب : **لمحات** ، ص ٣٣ .

(٦٧) د/ أحمد فؤاد باشا : **التراث العلمى** ، ص ١٨٠ – ١٨١ ، د . مرسى عرب : **لمحات** ، ص ٥٨ – ٦٨ ، طوقان : **تراث العرب العلمى** ، ص ٣٣١ .

(٦٨) Amin A. Khairallah : **outline of Arabic Contributions to medicine**, Librairie du liban, 1946. P. 199.

(٦٩) جوستاف لوبون : **حضارة العرب** ، ص ٦١٥ ، ٦١٦ ، ٦١٨ ، سيديو : **تاريخ العرب العام** ، ص ٤٤٦ ، هونكه : **شمس الله على الغرب** ، ص ٢٣٤ ، مييرهوف : **تراث الإسلام** ص ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، **الموجز فى تاريخ الطب** ، ص ٤٠٣ ، د . عبد الحليم منتصر : **تاريخ العلم** ، ص ١٨٨ – ١٨٩ .

(٧٠) د . مصطفى الرافعى : **حضارة العرب فى العصور الإسلامية الزاهرة** ، ص ١٦ منشورات ، دار الكتاب اللبنانى للطباعة والنشر ١٩٦٨ .

(٧١) شاب من كولونيا اسمه هينريش كورينليس كان معنيا بدراسة أثر العرب فى الطب .

(٧٢) هونكه : المصدر نفسه ، ص ١٣١ ، ٢٢٣ ، ٢٣٥ .

(٧٣) انظر **تاريخ العرب العام** جـ٢ ص١ ، ٢ .

(٧٤) د . مرسى عرب : **لمحات** ، ص٥١ – ٥٣ .

(٧٥) ابن القفطى : **أخبار العلماء بأخبار الحكماء** ص ٢٧٠ .

(٧٦) د . الطويل : **قضايا** ص ٢٦٠ – ٢٧٠ .

(٧٧) هونكه : المصدر نفسه ، ٢٢٨ .

(٧٨) **الموجز فى تاريخ الطب** ، ص ٣٩٩ .

(٧٩) طوقان : **تراث العرب العلمى** ، ص ٢١٧ – ٢١٨ .

(٨٠) ابن سينا : **الإشارات والتنبيهات** ط٤ ق٣ ص ٤٣٩ .

(٨١) نذكر منهم جوستاف لوبون ، سيديو لوكلير ، جورج سارتون برترندرسل الذى يعترف للعرب بنوع من الأصالة فى تفكيرهم فى الكيمياء والرياضيات انظر **History of western philosophy** P.44 7- 448

(٨٢) د . الطويل : قضايا ص ٢٦٦

(٨٣) انظر كتابها **شمس الله على الغرب** ص ١٧٠ – ١٧٢

(٨٤) هونكه : المصدر نفسه ، ص ٢٢٩ ، د. الطويل : **العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى** ص ٢٨٥

(٨٥) د . الطويل : **قضايا** ، ص ٢٨٢

(٨٦) لوكلير : **تاريخ الطب العربى** ، د : مصطفى الرافعى : حضارة العرب ، ص ١٦

(٨٧) W. Durant : **the story of civilization,** New york 1950, vol IV P. 257

(٨٨) **Health sciences in Early Islam**, collected papers by Sami K.Hamarneh edited by Munauwar A. Anees. Noor health foundation and Zahra publications, vol 10 P. 205.

(٨٩) **الطب العربى فى القرن الثامن عشر من خلال الأرجوزة الشقرونية** ، تحقيق وتعليق د. بدرالتازى ، تعريب وتقديم د.عبد الهادى التازى ، ص٢٠ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤م .

فلسفة الأخلاق الصوفية
عند السهروردى البغدادى

د. أحمد محمود الجزار

تمهيد :

يمكننا القول دون مبالغة أن التصوف رغم كل ما يثار حوله يرتد على الأقل فى بواكيره الأولى إلى أصول إسلامية لاخفاء فيها . ليس هذا فقط ، وإنما يمكن القول كذلك أن تلك الأصول الإسلامية تشكل فى مجموعها قدراً هائلا من القيم الخلقية والتى يتعين أن تتحلى بها الشخصية المسلمة . ومن هذه الوجهة بالذات يصبح التصوف عاملا مهما فى تربية سلوك الفرد والجماعة ، ذلك لأن أصحابه يحرصون على مجاهدة كل نوازع النفس الإنسانية من ناحية ، والتحلى بمكارم الأخلاق الإسلامية التى دعانا إليها الشرع الحنيف قرآنا وسنة من ناحية أخرى نقول ذلك بشرط أن تخلص صفوف الصوفية من المبتدعين والمنحرفين ، الذين يسئون إلى جوهر التصوف الأصيل ، ليظل كما كان فى بواكير نشأته الأولى تعبيرا عن روحانية الإسلام بغير إفراط ولا تفريط[١]
وإذا كان الأمر على هذا النحو ، فإنه يتعين على الباحث المنصف أن ينظر إلى حياة المحققين من كبار الصوفية ، فقد انطوت ولاشك على ضرب من الأخلاق العالية ومن تلك الزاوية ، كانت إطلالة أستاذنا الدكتور توفيق الطويل ، وهو بصدد دراسته للأخلاق فى الفكر الإسلامى ، فقد أنصف الصوفية من هذه الحيثية لما قال « ... ويكاد لايخطىء من يقول إن فلسفة الأخلاق قد نبتت فى ظل التصوف ، ونمت بجهود أهله الذين عبروا بحياتهم العملية عن نوع من المثل الأخلاقى الأعلى ، وفلسفوه بتأويلاتهم للتجربة التى عاشوها ...»[٢] .

ومن ثم كان بحثنا هذا محاولة للإبانة عن حقيقة الأخلاق الصوفية ، ومن خلال شخصية من أبرز شخصياته وهى شخصية السهروردى البغدادى (٥٢٩ - ٦٣٢ هـ) والذى يعد واحدا من أبرز الممثلين للتصوف السنى فى

عصره[٣] وليس أدل على مكانته من وصف ابن عربى الفيلسوف الصوفى (ت ٦٣٨) له بأنه مملوء سنه قرنه إلى قدمه[٤] .

وسوف نركز حديثنا فى المحاور التالية :

أولا : الصلة بين الدين والأخلاق .

ثانيا : الصلة بين التصوف والأخلاق .

ثالثا : مفهوم الأخلاق وطبيعة الفعل الأخلاقى وركائزه .

رابعا : القدوة ودورها فى الكمال الأخلاقى .

وفيما يلى تفصيل القول فى تلك المحاور بحسب الترتيب الذى أوردناه آنفا .

اولا : الصلة بين الدين والأخلاق :

لاشك أن الدين فى صميمه لاينفك عن الأخلاق ، لأن الدين وإن كان يتضمن اعتقاد الإنسان بالإله الواحد ، فإن ذلك يلزمه أن يتبع هذا الاعتقاد بالطاعة لأوامره والاجتناب عن نواهيه ولابد من أن يكون هذا رايه ودينه مع الحق والخلق فى آن واحد . ومن ثم كان جوهر الدين من الأمور الباطنة[٥] .

ولما كان هذا هو شأن الدين أو ماهيته ، فقد أصبح جامعا للاعتقاد والعمل فى وقت واحد ، وأضحت الأخلاق تبعا لذلك داخلة فى نسيجه ، أو هى لحمته وسداه ، لأن الله ما فرض من الأعمال كما يقول الإمام محمد عبده (ت ١٩٠٥ م) إلا لما أوجب من التحلى بمكارم الأخلاق[٦] ، ولأجل ذلك فقد أصبح الدين فى نظره كذلك من أقوى العوامل فى أخلاق العامة والخاصة معاً[٧] .

فالدين إذن يتضمن المعرفة بالله من ناحية والعمل بما يليق بهذه المعرفة من ناحية أخرى ، وكلما كان المرء على وعى بأوامر الدين ونواهيه كان ولا شك على قدر من الأخلاق ، لأن الدين كما يقول السهروردى البغدادى هو الانقياد والخضوع ، ومن ثم فالدين بحسب هذا المفهوم أن يضع الإنسان نفسه لربه[٨] . ولكى يتحقق هذا الأمر ، فلابد من الفقه فى أمور الدين ، لأن هذا ولا شك يجعل المرء أكثر انقياداً للعمل فى مرضاة الله ، ويسهل عليه التمسك بالفضائل الخلقية كذلك لأن كل من كان أفقه فى الدين كانت نفسه أسرع وأكثر انقياداً لمعالم الدين على حد قول السهروردى[٩] .

فالدين إذن لاتكمن قيمته فقط فى مجرد الاعتقاد بالله ، بل لابد من العمل الصالح بما يمليه هذا الاعتقاد . وليس العمل الصالح ، إلا التحلى بمكارم الأخلاق ، ومن ثم يتلازم النظر والعمل أو المعرفة والطاعة ، وتكتمل الشخصية المسلمة بإتيانها كل مادعا إليه الدين فى نصوصه المنزلة وماحث عليه الرسول – صلى الله عليه وسلم – لما عظم هذا الأمر فقال : من يرد الله به خيراً يفقهه فى الدين[١٠] . وإذا كان ذلك كذلك ، فقد

صـارت الأخـلاق داخـلة في نسيج الدين ، إن لم تكـن جوهـــره ، وهو ما فطن إليه السهروردى صراحة فجعل « الدين هو مجموع الأعمال الصالحة والأخلاق الحسنة »(١١) ولا عجب بعد أن تكون رسالة الدين على النحو الذى يذكره السهروردى فقد روى عن النبى عليه الصلاة والسلام - قوله إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » . ولأجل ذلك كان حسن الخلق ضرورة لكل مسلم كضرورة العبادات المفروضة عليه تماما ، ويستشهد السهروردى بحديث رسول الله « ما من شيء يوضع في الميزان أثقل من حسن الخلق ، وإن صاحب الخلق ليبلغ درجة صاحب الصوم والصلاة »(١٢) .

ومن ثم يمكن القول إن التحلى بمكارم الأخلاق ، لايقل أهمية للمؤمن الكامل فى إيمانه عن أدائه لكل صور العبادات ، بل إن الأخيرة بالذات لابد فيها من أن تحقق له هذه الثمرة - مكارم الأخلاق - وهو الأمر الذى يستقيم فعلا مع تصور العبادات فى الإسلام فإنها إذا لم تكن على هذا النحو ، تصبح حقا صورة لا روح فيها ، أو هيكلا فارغا من المضمون(١٣) . وهذا صحيح فى كل الأديان ، إذ ليست الطقوس الدينية غاية فى ذاتها ، بل وسيلة ، وينبغى أن تكون كذلك لتلائم تحقيق الغايات الدينية(١٤) .

ثانيا : الصلة بين التصوف والأخلاق :

وإذا كان هذا هو جوهر الدين من حيث أنه أخلاق ، وإذا كان حسن الخلق هو ما ينبغى أن يكون عليه المؤمن فى كل أحواله مع الحق والخلق وظاهراً وباطنا فى نفس الأمر ، فقد لزم عن هذا كله ، أن يحرص الصوفية على التحلى بمحاسن الأخلاق جنبا إلى جنب العلم بالله على الوجه الأتم ، وما ذلك إلا لأنهم كما يقول السهروردى أوفر الناس حظا فى الاقتداء برسول الله وأحقهم بإحياء سننه والتخلق بأخلاقه ، لأنهم وقفوا فى بداياتهم لرعاية أقواله ، وفى وسط حالهم اقتدوا بأعماله ، فأثمر لهم ذلك أن يتحققوا فى نهايتهم بأخلاقه(١٥) . وليس أعظم من أن يتشبه المرء بأخلاق النبى عليه الصلاة والسلام ، فقد كان خلقه القرآن ، على نحو ما وصفته عائشة رضى الله عنها وما كان خلقه كذلك إلا كما يقول قتادة لأنه كان يأتمر بما أمر الله به وينتهى عما نهى الله عنه(١٦) .

ومن أجل ذلك فقد اجتهد الصوفية أن يكونوا عاملين بأخلاق رسول الله ، وهو ماحصل بالفعل على أيدى صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين ، وهما العصر الذهبى للتصوف(١٧) . فقد غلب على أصحابه الكلام فى الأخلاق جنبا إلى جنب الكلام فى المعرفة بالله ولعل هـذا يتضح فى مصنفـات الأوائل كالحـارث المحـاسبى (ت ٢٤٣ هـ) فى أغلب مصنفاته كالرعاية لحقوق الله والوصايا ورسالة المسترشدين وكالحكيم الترمذى (ت ٣٢٠ هـ) فى معظم كتبه وأخصها الرياضة وتهذيب النفس وكالسلمى (ت ٤١٢ هـ) كما فى كتابيه جوامع آداب الصوفية وعيوب النفس ومداواتها هذا فضلا عن الفصول التى عقدها بعضهم للكلام عن الأخلاق على نحو ما فعل القشيرى (ت ٤٦٥ هـ) فى رسالته . وهذا يتضح فى تعريف أغلبهم للتصوف . وهو ما يستشهد به السهروردى فى الفصل الذى عقده للكلام عن ماهية التصوف ، إذ يورد قدراً من هذه التعريفات التى تؤكد

وجهته الأخلاقية . ويستدل فيها بقول الجريرى التصوف الخروج من كل خلق دنى والدخول فى كل خلق سنى وهو ما يجعل ماهية التصوف هى الخلق بأتم معانيه ، إذ لو عرف هذا المعنى فى التصوف من حصول الأخلاق وتبديلها واعتبر حقيقته كما يقول يعلم أن التصوف فوق الزهد وفوق الفقر(١٨). وهو عين ما أكده تعريف الجنيد أيضا لما قال إن التصوف تصفية القلب عن موافقة البرية ومفارقة الأخلاق الطبيعية ، وإخماد صفات البشرية ، ومجانبة الدواعى النفسانية ، ومنازلة الصفات الروحانية ، والتعلق بعلوم الحقيقة واتباع الرسول فى الشريعة(١٩) . ودلالة قول الجنيد تعنى ولا شك أن التصوف وإن كان طريقا للمعرفة ، إلا أنه قبل ذلك تكمل بالأخلاق العالية ، وهو الأمر الذى لايتأتى إلا بترك حظوظ النفس وعلائقها ، ومحاولة التشبه بالأخلاق الإلهية على قدر الطاقة الإنسانية .

ولئن كان التصوف مبنيا على ثلاث خصال كما قال رويم البغدادى وهى التمسك بالفقر والافتقار والتحقق بالبذل والإيثار ، وترك التعرض والاختيار ، إلا أن مثل هذا التعريف لاينبغى أن ينسينا أيضا هذا الطابع الجوهرى للتصوف نعنى ارتباطه بالأخلاق . وعلة الأمر عند السهروردى كما أسلفنا الإشارة أن ماهية التصوف ليست هى الزهد أو الفقر، فهما وإن كانا يدخلان فيه ، إلا أنه يزيد عليهما فى معناه . وربما كان الصحيح أن الفقر هنا هو الافتقار من المرء دوما إلى الله فى كل أحواله وليس مجرد التجرد من ملكية الأشياء .

ومن الحيثية الأولى تتوثق علاقة التصوف بالأخلاق . فالصوفى الحقيقى هو الذى لايزال يحرص فى كل أوقاته على تصفية قلبه عن شوب النفس وكدوراتها ، والذى يعينه عليها هو دوام افتقاره إلى مولاه ، وكلما تحركت النفس وظهرت بصفة من صفاتها أدركها ببصيرته النافذة وفوضها إلى ربه فهو قائم بقلبه على نفسه(٢٠) ومن ثم لم يكن غريبا أن يصبح التصوف قائم بربه على قلبه وهو الأخلاق أو بالأحرى مقرونا بالخلق الحسن وهو مايؤكده كما يقول السهروردى قول الكتانى : التصوف خلق فمن زاد عليك فى الخلق زاد عليك فى التصوف(٢١) ولنا أن نضيف أيضا أن التصوف بالتالى ليس مجرد رسوم أو احتفاء بالشكل دون المضمون ، بل هو ارتفاع بالخلق إلى أعلى درجاته ، وعلى هذا فقد حق قول النورى أن التصوف ليس رسما ولاعلما ولكنه أخلاق(٢٢) .

ويظهرنا السهروردى على نقطة مهمة ، مؤداها أن الأخلاق التى يحرص عليها الصوفية ، إنما يوجبها ترقى المرء فى درجات الإيمان بداية من الإسلام ومروراً بمرتبة الإيمان ونهاية بمرتبة الإحسان وبحسب تفاوت الخَلق يكون التفاوت فى الخُلق ، ويكون حظ كل واحد بحسب مرتبته وعلى ذلك فالعباد كما يقول السهروردى قد أجابت نفوسهم إلى الأعمال لأنهم يسلكون بنور الإسلام ، والزهاد أجابت نفوسهم إلى بعض الأخلاق لأنهم سلكوا بنور الإيمان ، والصوفية سلكوا بنور الإحسان فحققوا بهذا أعلى درجات الأخلاق ، لأن القلب يبيض بعضه بنور الإسلام وبعضه بنور الإيمان وكله بنور الإحسان(٢٣) .

ثالثا : مفهوم الأخلاق وطبيعة الفعل الأخلاقى وركائزه :

بداية ينبغى أن نذكر أن السهروردى يجعل الأدب مرادفا للأخلاق ، انطلاقا من إشارة النبى صلى الله عليه وسلم « أدبنى ربى فأحسن تأديبى » . ولكن الأدب لا يختص بظاهر أفعال الإنسان فقط ، بل بباطنه أيضا ، أو بالأحرى لايقف عند حد أفعال جوارحه الظاهرة بل والباطنة معا ، إذ الأدب كما يقول السهروردى تهذيب الظاهر والباطن(٢٤). وعلى هذا فالصوفى المحقق هو الذى يهتم بإصلاح ظاهره وبنفس القدر بتهذيب وإصلاح باطنه ولابد له من الأمرين معا ، فإذا حصل له ذلك كان تمام الأدب أو صار صوفيا أديبا على حد قول السهروردى(٢٥). وعلى هذا فقد لزم أن يتحقق الصوفى بالأدب بهذا المفهوم التكاملى استواء الظاهر والباطن معا ، وبهذا تصبح الأخلاق حليته ومن ثم يصبح قول السهروردى أن الأدب فى الظاهر والباطن والقول والفعل عماد أهل الصوفية(٢٦) .

ولئن كان الأدب مرادفا للأخلاق ، فإنه يتعين على الصوفى أن يحققه كاملا ، وإنما يكون هذا بأن تتكامل فيه كل محاسن الأخلاق ، لأن مكارم الأخلاق مجموعها إنما يكون من تحسين الخلق ومن هذه الزاوية لايرى السهروردى صعوبة فى تعديل السلوك الأخلاقى أو تغييره إذ الصعوبة هى فى تغيير الخلقة لا الخلق ، لأن الله تعالى لما خلق الإنسان خلقه على أحسن هيئة فالخلقة صورته ، وهذه لاتبديل فيها مصداقا لقوله تعالى : « لاتبديل لخلق الله » . وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بالخلق إذ هو معناه فى مقابل الخلقة التى هى صورته ، ومن ثم فالأصح كما يقول السهروردى : أن تبديل الأخلاق ممكن ، ومقدور عليه ، وقد دل عليه قول النبى عليه السلام « حسنوا أخلاقكم »(٢٧).

فإذا مضينا مع السهروردى لنتعرف على إمكانية تغيير الخُلق أو تعديل السلوك كما يقول علماء النفس ، وجدنا الأمر عنده يرتد إلى طبيعة الإنسانية ذاتها فقد خلق الله الإنسان وجعلة أهلا منذ البداية للأدب ومكارم الأخلاق ، إذا انقاد لأصل فطرته الأولى . فالطبيعة الإنسانية يكمن فيها بالقوة الصلاح والفساد معا ، لأن الله لما خلق الإنسان كما يقول السهروردى جعل فيه صلاحية الخير والشر بدليل قوله تعالى : « ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها »(٢٨) فدلت الآية الكريمة على أن تسويتها – النفس الإنسانية – للشيئين معا(٢٩). لكن أمر تسويتها مقدور عليه أيضا فى ذات الوقت ، وتلك مسئولية الإنسان نفسه ، لقوله تعالى « قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها »(٣٠) . فالأخلاق إذن مذمومة كانت أو محمودة مودعة فى النفس الإنسانية منذ بدء خلقتها. أو بمعنى أصح لنا أن نقول إنها فطرية أو مغروسة ، وما على الإنسان إلا أن يحسن استخراج الخير من باطنه ، والعزوف عن الشر بطبيعة الحال ، لأن الأدب – كما يقول السهروردى – هو استخراج ما هو بالقوة إلى الفعل على حد قوله (٣١).

بيد أن الله لما خلق الإنسان على هذا النحو ، وأودع فيه الصلاحية للخير والشرمعا ، فقد فعل تعالى هذا بعد أن مكنه أيضا من استخراج مافى نفسه بالتربية ، فهو – الإنسان – أهل للأدب ومكارم الأخلاق – كما يقول

السهروردى – ووجود الأهلية فيه كوجود النار فى الزناد ووجود النخل فى النوى على حد قوله[٣٢] . وتمكين الإنسـان إنمـا يعنـى قدرته على الاستطـاعة ومن ثم جدارته بتحمل المسئولية عن أفعـاله خيرها وشـرها على حد سواء .

لكن المهم مفهوم السهروردى للأخلاق لايكمن فى إمكانية تغييرها فقط ، إن كانت معوجة أو مذمومة عند البعض ، بل الأهم منه هو فطنته إلى أن هذا التغيير فى السلوك ، إنما يتم بالتدريب والتعود وطول الممارسة وأن الناس يتفاوتون فى حظهم منه بحسب ما هو كامن فى غرائزهم ، لأن الآداب قد تقع فى حق بعض الناس كما يقول من غير زيادة ممارسة ورياضة لقوة ما أودع الله فى غرائزهم ، وفى بعض الناس من يحتاج إلى طول الممارسة لنقصان قوى أصولها فى الغريزة على حد قوله[٣٣] . ولعل هذا يكشف عن عمق نظرات السهروردى فى النفس الإنسانية من جهة الفروق الفردية بين أفراد النوع الإنسانى بحسب الغالب عليهم من تلك الغرائز، ومن ثم يتفاوتون ولابد من ذلك فى القدر الذى يحتاجونه من التربية وبالتالى فى طول الممارسة والتعود اللازمين للتعود على إتيان الفضائل الخلقية . وفضلا عن هذا كله فقد تنبه السهروردى مبكراً إلى فكرة الدوافع الغريزية بل استعمل المصطلحات ذاتها على نحو ما يتناولها المعاصرون من علماء النفس ، ذلك لأن النفس مجهولة كما يقول على غرائز وطبائع هى من لوازمها وضرورتها[٣٤] . ولما كان هذا شأنها فقد لزم أن يعلم المرء حقيقتها من هذه الحيثية ليرقى بغرائزه بعيداً عن مدارج الحيوانية ووصولا إلى مدارج الإنسانية ، من حيث إن جميع أخلاق النفس وصفاتها ترتد إلى أصلين هما طيشها من ناحية وشرها من ناحية أخرى[٣٥] . ولعل هذا هو السبب فى اهتمـام الصـوفية خاصة بالكشف عن خفايا عيوب النفس ودسائسها وخفى شهواتها ومعرفة رعوناتها ، ولهذا كانت أعز علومهم على حد قوله[٣٦] . وهو الأمر الذى يلح عليه الصوفية مهما اختلفت مشاربهم ، إذ النفس عندهم هى السبب الموجب لظهور الأخلاق الدنيئة والأفعال المذمومة[٣٧] ، ولهذا فقد جعلوا النعمة العظمى فى الخروج من النفس[٣٨] .

• ومن الأمور المهمة فى تصور الفعل الأخلاقى عند السهروردى أنه يتحدد من خلال الوسطية التى هى خصيصة للفعل الأخلاقى فى التصور الإسلامى أصلا . أعنى فى النظر إلى الإنسان من حيث هو بدن وروح فى آن واحد ، دون طغيان جانب على الجانب الآخر ، لأن منتهى الكمال الخلقى عند السهروردى هو الذى يكون فيه المرء على غاية الاعتدال واقف الصراط بين الإفراط والتفريط ، وهو ما كان عليه رسول الله فقد كان يقوم الليل ولا يقوم الليل كله ويصوم النهار ولا يصوم الشهر كله إلا شهر رمضان ويتناول الشهوات[٣٩] .

فالأخلاق الصوفية إذن بالمعنى الذى يقرره السهروردى تمثل بالتالى الأخلاق الايجابية أو هى بالأحرى الأخلاق الإسلامية ، تلك التى تراعى مطالب البدن والروح معا ، ولا يتحقق هذا إلا بالوسط العدل وهو الذى يتحدد برعاية طرفى الإفراط والتفريط[٤٠] . فالفضيلة إذن ليست هى التى ترعى مطالب الروح وتكبت مطالب الجسد ، فذلك ما لايتفق والطبيعة الإنسـانية فضـلا عن أنه لاتتفـق وتعاليم الإسـلام نفسـة لقـوله تعـالى :

«كلوا واشربوا ولاتسرفوا»[٤١] وقوله تعالى : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولاتبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا»[٤٢]. وعلى هذا يمكن القول إن تعريف أرسطو للفضيلة بوصفها هى الوسط العدل بين إذ يلتين كلتاهما إفراط وتفريط[٤٣]. قد عرفه السهروردى انطلاقا من معرفته وإدراكه للأصول الإسلامية ، ولفطنته وهو الصوفى المحقق للطبيعة الإنسانية ، وهو الأمر الذى يتفق حقيقة وكل نزعة روحية أو كل كمال أخلاقى فى ضوء الأصول الإسلامية[٤٤] .

فالكمال الخلقى إذن إنما يقوم فى الوسط العدل ، وهو ما ينبغى أن يحرص عليه الإنسان ليرقى من دواعى الحيوانية ويتحقق بالإنسانية . لكن الوسط العدل إنما يتحدد بالعلم وهو فى مفهوم السهروردى علم الشرع ولابد من ذلك أولا ثم العقل ثانيا. وينبنى على هذا أن تغيير الأخلاق أمر ممكن ، لكنه مرهون بمعرفة الإنسان لما هو حسن وقبيح على نحو ما بينه الشرع لأن تحسين الأخلاق لا يكون إلا بتزكية النفس ، وطريق التزكية هو الإذعان لسياسة الشرع على حد قول السهروردى[٤٥] .

فكأن الوسط العدل لايحدده العقل أو الحكيم كما قال أرسطو الفيلسوف اليونانى[٤٦]. وإنما يحدده الشرع فى التصور الإسلامى للأخلاق ، وعلى هذا فنفوس العلماء والزهاد لما تأدبت فما حصل لها هذا إلا بعد الأخذ مما لابد فى أصل الدين ، وأساسه الشرع[٤٧] . ومن ثم فإشارة السهروردى إلى العلم الذى يحدد هذا الوسط للفعل الأخلاقى إنما تنصرف إلى الشرع بداية فالتحسين والتقبيح راجع إليه أولا. وعلى هذا فكل علم لا يوافق الكتاب والسنة ، وما هو مستفاد منهما أومعين على فهمها فهو رذيلة وليس بفضيلة . ولهذا السبب فالعلم الذى هو فريضة أومعين على اختيار هذا الوسط العدل هو علم الأمر والنهى الشرعيين ، ولأجل هذا السبب عينه كان الفقه فى الدين من أكمل المراتب وأعلاها[٤٨] .

بيد أن تقديم الشرع لايعنى إهمال العقل والإفادة منه فى ترشيد سلوك الإنسان ، بل لابد منه فقد جعل الله لكل شيء جوهر ، وجوهر الإنسان العقل . ولكنه عند السهروردى العقل الذى تأيد بنور البصيرة ، وهو فى هذه الحالة عقل الهداية لا عقل الغواية[٤٩] وكلما استطاع الإنسان أن يجمع بين العقل بهذا المفهوم والصبر الذى هو جوهره أو عدته ، كلما أمكن له أن يمضى فى مدارج الكمال الأخلاقى . أو بمعنى أصح ، كلما تركت النفس وتدبرت بالعقل استقامت أحوالها الظاهرة والباطنة ، وتهذبت بالأخلاق وتكونت بالأدب[٥٠].

ومن المهم أن نضيف إلى ركائز الفعل الأخلاقى عند السهروردى ركيزة لاتقل أهمية عما سبق وهى ضرورة توافر القصد أو النية بالمعنى الأدق فى إتيان الفعل ، فالعبرة ليست بنتائج الفعل وإنما ببواعثه ومقاصده . ومن ثم فكل عمل من الأعمال لابد وأن يستند إلى النية وإلى حسن الخاتمة على حد قول السهروردى[٥١] . وهو هنا يتوافق مع الأصول الإسلامية قرآنا وسنة لقوله تعالى :« لايؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذ كم بما كسبت قلوبكم »[٥٢] ، وإلى قوله عليه السلام : « إنما الأعمال بالنيات .. » إلخ الحديث[٥٣] .

فالمهم فى الأفعال هو البداية ، وتلك تحكمها النية فهى أول العمل وبحسبها يكون العمل(٥٤) . وعلى ضوء حرص الإنسان على توافر هذا الشرط يتفاضل عن غيره من الناس ، فمن كانت بدايته أحكم كانت نهايته أتم(٥٥) . وكلما استطاع الإنسان إحكام فعلة من حيث النية أو القصد ارتفعت قيمة فعله عند الله . وإنما يكون هذا بالإخلاص وإخراج دواعى النظر إلى حظوظ النفس بحيث يصبح الفعل خالصا لله تعالى(٥٦). وهكذا تتفاضل الأعمال من حيث النية أو إخلاص القصد فى الفعل لله وحده ، وتصغر بالتالى قيمة الفضائل وتعظم أيضا تبعا للنية ، فرب عمل صغير تعظمه النية ، ورب عمل كبير تصغره النية ، فلا عمل لمن لانية له ولا أجر لمن لاحسبة له(٥٧). ومن هذه الزاوية يحق القول ، إن الصوفية قد سبقوا فى قولهم بهذه الفكرة – النية الخالصة – كانط فى نظريتة الإرادة الخيرة سبقا بعيدا(٥٨) .

رابعا : القدوة ودورها فى الكمال الأخلاقى :

ومن البدهى أن يكون للقدوة دورها فى ترشيد سلوك الإنسان ، والاتجاه به صوب أعلى درجات الكمال الخلقى . وبالقدر الذى تكون عليه القدرة من مكارم الأخلاق تكون ثمرتها عند من يقتدى بها . وبدهى أن تكون القدرة للمسلم الكامل فى إيمانه هى النبى صلى الله عليه وسلم ، فقد جمع كل محاسن الأخلاق لقوله تعالى فى حقه : « وإنك لعلى خلق عظيم(٥٩) ولما كان هذا هو حظه تعالى من كل كمالات الأخلاق ، فقد وجب التأسى به لقوله تعالى : « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة»(٦٠). ومن هذه الحيثية حرص الصوفية على متابعته عليه الصلاة والسلام فى أعماله وعباداته وأخلاقة لقوله تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا»(٦١) ، فلما اتبعوه فى أعماله من الجد والاجتهاد فى العبادة والأعمال ، رزقوا ببركة هذه المتابعة فى الأقوال والأفعال التخلق بأخلاقه من الحياء والحلم والصفح والشفقة والرأفة والتواضع ، ورزقوا قسطا من أحواله من الخشية والسكينة والرضا والصبر والتوكل(٦٢). وكل هذه الخصال هى التى صارت فيما بعد مداراً للطريق الصوفى بمقاماته وأحواله وكلها لاتنفك عن الطابع الخلقى بداية ونهاية ، ولما عملوا بما علموا حصل لهم هذ الكمال الخلقى لأنهم راضوا أنفسهم بالمكابدات والمجاهدات حتى أجابت إلى تحسين الأخلاق(٦٣).

صفوة القول إن الأخلاق عند السهروردى تنطلق من أصول إسلامية وتجمع إلى جانب ذلك بين حكمة العقل وإدراك نوازع النفس الإنسانية ، وبهذا الفهم تستقيم الأخلاق أو ينبغى أن تكون عند كل الصوفية . بل إن هذه الوجهة الخلقية هى التى تمثل جوهر التصوف ، ولهذا فقد كان ابن القيم (ت ٧٥هـ) ألمعيا لما تنبه إلى أن التصوف من هذه الحيثيـــة تحقيق لغاية الدين إذ الدين كله خلق ، وكذلك التصوف(٦٤).

وبهذا المفهوم يمكن أن يكون التصوف علما للأخلاق الإسلامية أو على الأقل يمكنه أن يكون وسيلة لتقويم الخلق وتربية النفوس ، وهو ما فطن إليه الإمام العظيم محمد عبده لما جعله وسيلة لتهذيب أخلاق العامة وتقويم عاداتها وترويض النفوس بأعمال الدين وجذبها إليه وجعله وجدانا لها(٦٥). وهو دور يمكن أن يؤديه التصوف حيث إن الأعمال الدينية إنما تصدر عن الملكات والعزائم الروحية ، ولأن الروح هى السلطان القاهر على البدن(٦٦).

ويبقى أن نتساءل فى نهاية بحثنا هل يقدر التصوف والصوفية فى وقتنا الحاضر على القيام بهذه المهمة ؟ نعتقد أن الجواب عن هذا التساؤل رهن بقدرة شيوخه على استلهام القدوة من ماضى شيوخهم المحققين الأقدمين ، والتصدى بغير هوادة للكسالى والقاعدين من بعض أتباعهم الحاليين . فإن فعلوا ذلك وتفرغوا لتربية النفوس وتهذ يبها ، فتلك لعمرى أعظم رسالة يمكن أن يؤديها التصوف وهى العلو بالإنسان إلى أعلى درجات الكمال فى خلقه تماما كما خلقه الحق تعالى فى خلقته فى أحسن تقويم !!!

هوامش :

(١) انظر مقدمة بحثنا عن الإمام المجدد بن باديس والتصوف – دار الوزان – القاهرة ١٩٨٨ ص ٩ وأيضا من ص ١٣١ – ١٣٧

(٢) الطويل (الدكتور توفيق) : **فلسفة الاخلاق نشأتها وتطورها** – دار النهضة العربية – القاهرة ١٩٧٦ ص ١٤٣ وأيضا انظر الدكتور توفيق الطويل **فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربى** – الكتاب التذكارى عن ابن عربى – الهيئة العامة للكتاب – القاهرة ١٩٦٩ ص ١٥٥

(٣) انظر بصدد ترجمته : **نفح الطيب للمقرى** – تحقيق الدكتور إحسان عباس دار صادر بيروت ١٩٦٨ جـ ٢ ص ١٨٢ – ١٨٣ وأيضا **طبقات الأولياء لابن الملقن** تحقيق نور الدين شريبة – القاهرة الطبعة الأولى ٧٣ ص ١٧٥

(٤) المقرى : **نفح الطيب** ص ١٨٢

(٥) ابن تيمية : **التحفة العراقية فى الأعمال القلبية** – القاهرة – المطبعة السلفية ٣٩٩ هـ ص ٤٢

(٦) عبده (الأستاذ الإمام محمد) : **رسالة التوحيد** – مطبعة النصر القاهرة ١٩٦٩ ص ١٤٩

(٧) المصدر السابق ص ١٢

(٨) السهروردى البغدادى : **عوارف المعارف** – دار الكتاب العربى– بيروت – ١٩٨٢ ص ١٥

(٩) السهروردى البغدادى : **عوارف المعارف** ص ١٦

(١٠) البغدادى (الخطيب) : **الفقه والفقيه بتعليق إسماعيل الأنصارى** – مكتبة أنس بن مالك – القاهرة حـ ١ ص ٤

(١١) السهروردى البغدادى : **عوارف المعارف** ص ٢٣٢

(١٢) السهروردى البغدادى : نفس المصدر ص ٢٣٧

(١٣) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : **مدخل إلى التصوف الإسلامى** – دار الثقافة للنشر والتوزيع – القاهرة ١٩٧٦ ص ١٥ وما بعدها .

(١٤) بوترو (إميل) : **العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة** – ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة ١٩٧٣ ص ٢٩٦ وأيضا ص ٢٤٥

(١٥) السهروردى البغدادى : **عوارف المعارف** ص ٢٣٠

(١٦) المصدر السابق ص ١٣٢

(١٧) عفيفى (الدكتور أبو العلا) : **التصوف الثورة الروحية فى الإسلام** - دار المعارف ١٩٦٣ ص ٩٢

(١٨) السهروردى : عوارف المعارف ص ١٥

(١٩) المصدر السابق ص ٥٥ ، ٥٧ وانظر التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذى طبعة مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - ١٩٨٠ - ص ٣٤ وأيضا **الرسالة القشيرية** تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ، والدكتور محمود بن الشريف - دار الكتب الحديثة - القاهرة - ١٩٧٦ جـ ٢ ص ٤٩٥

(٢٠) المصدر السابق ص ٥٨

(٢١) المصدر السابق ص ٢٣٥

(٢٢) السلمى : **طبقات الصوفية** تحقيق نور الدين شريبة - مكتبة الخانجى - الطبعة الثانية - القاهرة - ١٩٦٩ ص ١٦٧ وأيضا انظر **كشف المحجوب للهجويرى** تحقيق الدكتورة إسعاد قنديل - طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة ١٩٧٥ جـ ١ ص ٣٤٢ - ٣٤٣

(٢٣) السهروردى البغدادى : **عوارف المعارف** ص ٢٣٥

(٢٤) المصدر السابق ص ٢٧٦

(٢٥) المصدر السابق ص ٢٧٦

(٢٦) المصدر السابق ص ٢٧٦ وما بعدها .

(٢٧) المصدر السابق ٢٧٦

(٢٨) سورة الشمس الآية ٨٧

(٢٩) السهروردى : **عوارف المعارف** ص ٢٧٦

(٣٠) سورة الشمس الآية ٩ ، ١٠

(٣١) السهروردى : **عوارف المعارف** ص ٢٧٦ وما بعدها .

(٣٢) المصدر السابق ٢٧٦ .

(٣٣) المصدر السابق ص ٢٧٦ - ٢٧٧

(٣٤) المصدر السابق ص ٢٣٠

(٣٥) المصدر السابق ص ٤٥٣

(٣٦) المصدر السابق ص ١٢١ ، ٣٤ ، ٣٥٩

(٣٧) الهجويرى : **كشف المحجوب** جـ ٢ ص ٢٣٢

(٣٨) السلمى : **جوامع آداب الصوفية** - تحقيق إيتان كولبرج - الجامعة العبرية - القدس ١٩٧٦ ص ١٣٨

(٣٩) السهروردى : **عوارف المعارف** ٥٤٠

(٤٠) المصدر السابق ص ٤٥٢

(٤١) السهروردى : **عوارف المعارف** ٥٤٠

(٤٢) المصدر السابق ص ٤٥٢

(٤٣) سورة الأعراف الآية ٧

(٤٤) سورة الإسراء الآية ١٧

(٤٥) انظر يوسف كرم : **تاريخ الفلسفة اليونانية** – القاهرة – ص ٢٤٨ ، وأيضا الدكتور محمد على أبو ريان : **تاريخ الفكر الفلسفى أرسطو والمدارس المتأخرة** – دار النهضة العربية – بيروت ١٩٧٦ – ص ٢٢١

(٤٦) انظر فى هذا الصدد نقد الإمام ابن باديس لبعض الصوفية ممن لايقررون مثل ما قرره السهروردى وذلك فى بحثنا السابق ص ٨١ – ٨٨

(٤٧) السهروردى : **عوارف المعارف** ص ٤٥٢ وأيضا ص ٢٣٠

(٤٨) انظر للدكتورة أميرة مطر : **الفلسفة عند اليونان** – دار النهضة العربية – القاهرة ١٩٧٦ ص ١١٠

(٤٩) السهروردى : المصدر السابق ص ٣٨

(٥٠) السهروردى : المصدر السابق ص ٣٢ ، ص ١٥

(٥١) السهروردى : **عوارف المعارف** ص ٤٥٦

(٥٢) السهروردى : المصدر السابق ص ٢٧٦

(٥٣) السهروردى البغدادى : **عوارف المعارف** ص ٢٦

(٥٤) سورة البقرة الآية ٢٣٥

(٥٥) انظر تحقيق الحديث فى صحيح مسلم – المجلد الثانى طبعة الحلبى – القاهرة من ص ١٥٧ – ١٥٨

(٥٦) السهروردى البغدادى : **عوارف المعارف** ص ٥٣١

(٥٧) المصدر السابق ص ٥٣٢

(٥٨) المصدر السابق نفس الصفحة .

(٥٩) صبحى (الدكتور أحمد محمود) : **الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى** – دار المعارف – القاهرة – ١٩٦٩ ص ٢٦٩

(٦٠) صبحى (الدكتور أحمد محمود) : المرجع السابق ص ٢٧٢

(٦١) سورة القلم الآية ٤

(٦٢) سورة الأحزاب الآية ٢١

(٦٣) سورة الحشر الآية ٧

(٦٤) السهروردى : **عوارف المعارف** ص ٤٧

(٦٥) السهروردى : **عوارف المعارف** ص ٢٣٥

(٦٦) الجوزية (ابن القيم) : **مدارج السالكين** ٠ دار التراث العربى الطبعة الأولى ١٩٨٢ ب ٢ ص ٢٢٨

(٦٧) أمين (الدكتور عثمان) : **رائد الفكر المصرى الإمام محمد عبده** – مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة – الطبعة الثانية ١٩٦٩ ص ٢٠١

(٦٨) عبده (الأستاذ الإمام محمد) : **الإسلام دين العلم والمدنية** – دار ابن سينا للنشر – القاهرة . مواضع متفرقة .

(٦٩)الجوزية (ابن القيم) : **مدارج السالكين** – دار التراث العربى الطبعة الأولى ١٩٨٢ جـ ٢ ص ٢٢٨

ثبت بأهم المصادر والمراجع

١ - أمين (الدكتور عثمان) : رائد الفكر المصرى الإمام محمد عبده - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٦٩م .

٢ - البغدادى (الخطيب) : الفقة والفقيه - تصحيح إسماعيل الأنصارى - مكتبة أنس بن مالك القاهرة جـ ١ .

٣ - بوترو (إميل) : العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة - ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٣

٤ - التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى - دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة - ١٩٧٦ .

٥ - ابن تيمية : التحفة العراقية فى الأعمال القلبية - طبعة المطبعة السلفية القاهرة - الطبعة الثانية ١٣١٩ هـ .

٦ - أبو ريان (الدكتور محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى - أرسطو والمدارس المتأخرة - دار النهضة العربية - بيروت ١٩٧٦

٧ - السلمى : طبقات الصوفية - تحقيق نور الدين شريبة - مكتبة الخانجى القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٦٩

٨ - السلمى : جوامع آداب الصوفية - تحقيق إيتان كولبرج - الجامعة العبرية القدس ١٩٧٦

٩ - السهروردى البغدادى : عوارف المعارف - دار الكتاب العربى - بيروت - ١٩٨٢ م .

١٠ - صبحى (الدكتور أحمد محمود) : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى - دار المعارف القاهرة - ١٩٦٩

١١ - الطويل (الدكتور توفيق) : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها - دار النهضة العربية - القاهرة - ١٩٧٦

١٢ - الطويل (الدكتور توفيق) : فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربى - بحث منشور فى الكتاب التذكارى - الهيئة المصرية للكتاب - القاهرة ١٩٦٩ ص ١٥٥ وما بعدها .

١٣ - عبده (الأستاذ الإمام محمد) : رسالة التوحيد - دار النصر للطباعة - القاهرة ١٩٦٩ .

١٤ - عبده (الأستاذ الإمام محمد) : الإسلام دين العلم والمدنية - تقديم الأستاذ الدكتور عاطف العراقى - دار سينا للنشر - القاهرة ١٩٨٧ .

١٥ - عفيفى (الدكتور أبو العلا) : التصوف والثورة الروحية فى الإسلام - دار المعارف القاهرة ١٩٦٣

١٦ - ابن القيم : مدارج السالكين - دار التراث العربى - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٨٢ جـ ٢

١٧ - كرم (يوسف) : تاريخ الفلسفة اليونانية - طبعة القاهرة - بدون تاريخ .

١٨ - الكلاباذى (أبو بكر) : التعرف لمذهب أهل التصوف - تحقيق محمود أمين النواوى مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٨٠

١٩ - المقرى : نفح الطيب تحقيق الدكتور إحسان عباس - دار صادر بيروت - ١٩٦٨ جـ ٢

٢٠ - الهجويرى : كشف المحجوب تحقيق الدكتورة إسعاد قنديل - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٧٥ .

الأخلاق عند ابن سينا

د. إبراهيم صقر

تعد الأخلاق عند ابن سينا أحد فروع الحكمة العملية الأربع التى ذكرها فى كتاب منطق المشرقين ، والتى تستقى أحكامها وكمالاتها من الشريعة الإسلامية[١]. فابن سينا كفيلسوف مسلم بدأ حياته بحفظ القرآن ، وأدرك ما فيه من قيم ومثل عليا ، ومادعا إليه من اتباع الفضيلة واجتناب الرذيلة والبعد عنها . وما أوصانا به الرسول – صلى الله عليه وسلم – من التخلق بالخلق الحسن « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق »[٢]. لذلك لم يكن غريبا عليه أن يجعل من الشريعة الإسلامية مصدراً للحكمة العملية التى تعد الأخلاق أحد فروعها .

هذا من ناحية ؛ ومن ناحية أخرى أن الدين قد خاطب الفطرة الإنسانية التى فطر الله الناس عليها ، وخاطب النفس الإنسانية دون البدن . قال تعالى :« ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا »[٣] . « ونفس وماسواها فألهما فجورها وتقوها »[٤] « يا أيتها النفس المطمئنة »[٥]. « لا أقسم بيوم القيامة. ولا أقسم بالنفس اللوامة »[٦] لذلك لم يكن غريبا أن يعلى ابن سينا من شأن النفس على البدن .

ومن هنا كان المنهج الأخلاقى قائما على تحليل النفس الإنسانية لمعرفة أخلاقها الحميدة وأخلاقها الذميمة ؛ مع الاشتغال بإحلال الأخلاق الحميدة محل الذميمة وذلك بتهذيب النفس بتعويدها الفضائل الأخلاقية على اختلافها يقول ابن سينا « فإن المعتنى بنفسه ، المحب لمعرفة فضائله وكيفية اقتنائها لتزكو بها نفسه ، ومعرفة الرذائل وكيفية توقيها لتتطهر منها نفسه ، فيكون قد وفى إنسانيته حظها من الكمال المستعد للسعادة الدنيوية والأخروية »[٧] .

فكل إنسان إذن مفطور على قوة بها يفعل الأفعال الجميلة ، و هى بعينها يفعل بها الأفعال القبيحة والإنسان يواجه عملية الاختيار والانتقاء ، ليحصل بها على ما يلائم الطبع ويبتعد بها عما ينفر عنه . والله قد منح الإنسان هذه الفطرة ليتمكن بها من تحقيق مصالحه وما فيه نفعه ودفع ما يضره ، وأعانه على ذلك بأسباب ظاهرة وباطنة ، ومهد له الطريق ثم أرسل رسله ، وأنزل كتبه ، لبيان ماغمض ، وتفصيل ما أجمل من الفطرة ، لأن كثيراً مما ينفع الإنسان أويضره لاعلم له بتفصيله ، إلا عن طريق الوحى والرسل .

فالله تعالى قد فطر عباده على معرفة كل حق ومحبة الخير ، وهذه الفطرة عامة فى كل من يخضع لله تعالى . وقد يحدث أن تفسد وتتحول عن الحق وتضل السبيل إلى معرفة الخير . فذلك وإن حدث فإنما يحدث لطارىء من خارج ذاتها ، لأن الفطرة التى فطرعليها الإنسان إنما هى فطرة حب النافع واجتناب الضار . يقول ابن سينا : « فإذا دام هذا الفعل من الإنسان استفاد ملكة التفات إلى جهة الحق وإعراض عن جهة الباطل ، وصار شديد الاستعداد للتخلص إلى السعادة بعد المفارقة البدنية »[٨] .

وهذه الأفعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد إنها فريضة من عند الله ، وكان مع اعتقاد ذلك يلزم فى كل فعل أن يتذكر الله ويعرض عن غيره ، لكان جديراً بأن يفوز من هذا الذكاء بحظ فكيف إذا استعملها من يعلم أن النبى من عند الله وبإرساله الله تعالى ، وواجب فى الحكمة الإلهية من عند الله تعالى ، فالنبى فرض عليه من عند الله أن يفرض عباداته ، وتكون الفائدة فى العبادات للعابدين فيما ينبغى منه فيهم السنة والشريعة التى هى أسباب وجودهم وفقيما يقربهم عند المعاد من الله زلفى بزكائهم[٩]

ولذلك إذا اعتدنا من أول أمرنا أفعال أصحاب الأخلاق الجميلة حصل لنا باعتيادها الخلق الجميل ، وإذا اعتدنا من أول أمرنا أفعال أصحاب الأخلاق القبيحة ، حصل لنا باعتيادها الخلق القبيح . فالإنسان متى لم يكن له خلق حاصل أن يحصله لنفسه ، ومتى صادفها أيضا على خلق حاصل أن ينتقل بإرادة عن ذلك الخلق ، وذلك بالعادة .

والفعل الأخلاقى الذى يكتسب به الإنسان الخلق الجميل هو الوسط . والوسط هنا ليس الوسط الحسابى ، أى ليس وسطا محدداً لا يتغير ، فالوسط وسط اعتبارى – يخضع كما يرى ابن سينا لبعض الظروف التى تجعل منه وسطا متغيراً ، يختلف من شخص إلى آخر ، ومن بقعة إلى أخرى . يقول ابن سينا « المتوسط فى الأفعال إنما يقدر بحسب الحين وبحسب المكان وبحسب من منه يكون الفعل وبحسب مامن أجله يكون الفعل »[١٠] . فالطبيب مثلا متى صادف البدن أميل إلى الحرارة أزال ذلك عنه بالبرودة ، وإذا وجده أميل إلى البرودة أزال ذلك عنه بالحرارة كذلك متى صادفنا انفسنا قد مالت إلى الذى من جهة النقصان جذبناها إلى الذى من جهة الزيادة ، ومتى صادفناها قد مالت إلى التى من جهة الزيادة جذبناها إلى جهة النقصان، إلى أن نوقفها على التوسط بحسب تحديدنا الوسط .

يقول ابن سينا: « ويجب أن يكون السان يسن أيضافى الأخلاق والعادات سننا تدعو إلى العدالة التى هى الوساطة . والوساطة تطلب فى الأخلاق والعادات بجهتين : فأما مافيها من كسر غلبة القوى فلاجل زكاء النفس

خاصة واستفادتها الهيئة الاستعلائية . وأن يكون تخلصها من البدن تخلصا نقياً ، وأما ما فيها من استعمال هذه القوى فلمصالح دنيوية ، وأما استعمال اللذات فلبقاء البدن والنسل وأما الشجاعة فلبقاء المدينة(١١).

والتوسط عند ابن سينا هو مقتضى النفس الناطقة ، والإفراط والتفريط هما مقتضى القوى الحيوانية . وملكة التوسط هى التنزيه عن الهيئات الانقيادية وتبقيه النفس المناطقة على جبلتها مع إفادتها هيئة الاستعلاء والتنزه . فالمتوسط يسلب عنه الطرفان دائما. فالإفراط والتفريط لابد من تجنبهما معا ، وذلك لضررهم سواء لمصلحة الإنسـان أو لمصلحة المدينة » فالرذائل الإ فراطية تجتنب لضـررها علـى المصـالح الإنسـانية ، والتفريطية لضررها فى المـدنية »(١٢) .

والنفس لها ثلاث قوى ، ولكل قوة من تلك القوى فضيلة خاصة بها ، هذه الفضيلة بدورها متشعبة إلى كثير من الفضائل التى هى كالأنواع لها . هذه الفضائل الثلاث الرئيسية هى : العفة والشجاعة والحكمة . والقوى النفسانية المختصة بكل واحـدة من تلك الفضـائل الثلاث ، هى على الترتيب : الشهوانية والغضبية والتمييزية ، أما العدالة فهى منسوبة إلى كل قوة من قوى الإنسان ، وإليها تعود تلك القوى مجموعة معا عند استكمال كل واحدة منها بفضيلتها وفروعها . يقول ابن سينا : « والعدالة المنسوبة إلى كل قوة من قواه ، وتجنب الرذائل التى بإزائها . أما العفة فإلى الشهوانية والشجاعة إلى ، والحكمة إلى التمييزية والعدالة إليها مجموعة عند استكمال كل واحدة بفضيلتها وفروعها التى إما كالأنواع لها أو كالمركب منها »(١٣).

ويأخذ ابن سينا فى بيان الفضائل التى يتركب منها الفضائل الثلاث الرئيسية ، مع بيان المقصود من كل فضيلة فى عرض أخلاقى يبين فيه أثر تلك الفضائل على الفرد والجماعة . فالفرد لاينعزل عن الجماعة ولايبحث عن فضيلة خاصة به ، بقدر مايسعى إلى مشاركة الآخرين من أهلِ جنسه . يقول ابن سينا : « فالسخاء والقناعة راجعان منسوبان إلى القوة الشهوانية . والصبر والحلم والكرم والعفو والصفح والتجاوز ورحب الباع وكتمان السر راجعة ومنسوبة إلى القوة الغضبية والحكمة والبيان والفطنة وأصالة الرأى والحزم والصدق والوفاء والود والرحمة والحياء وعظم الهمة وحسن العهد والتواضع راجع إلى القوى التمييزية»(١٤).

هذه الفضائل هى الوسائط بين الرذائل ، فكل فضلية هى الوسط بين رزيلتين ، هما: الإفراط والتفريط . فالعفة وسط بين الشره وما أشبهه وبين خمود الشهوة . والسخاء بين البخل والتبذير ،القناعة بين الحرص والاستهانة والشجاعة بين الجبن والتهور . والعدالة وسط بين الظلم والانظلام(١٥) وليس على الإنسان إلا تحصيل هذه الفضائل المذكورة ، وتجنب الرذائل التى بإزاء كل واحد منها . وهى ما عددها ابن سينا فى نفس الرسالة ، جاعلا الجهل من أعظم الرذائل والنقائص المضادة للعلم الذى هو الفضيلة العظمى من فضائل القوة التمييزية ، بل من الفضائل جميعها .

فالأخلاق عند ابن سينا تنسب إلى النفس ، كما يجوز أن تنسب إلى القوى البدنية ، وأن هناك من الأفعال لاتعرض للنفس بغير مشاركة البدن ، فالتخيل والشهوة والغضب ومايجرى هذا المجرى ، فإنها للنفس من جهة ماهى ذات بدن .

فالنفس الإنسانية جوهر واحد له نسبة وقياس إلى جنبتين : جنبة هى تحته وجنبة هى فوقه وله بحسب كل جنبه قوة بها تنظم العلاقة بينه تلك الجنبة . فهذة القوة العملية هى القوة التى لأجل العلاقة إلى الجنبة التى دونه وهو البدن ، وسياسته ، وأما القوة النظرية فهى القوة التى له لأجل العلاقة إلى الجنبة التى فوقه لينفعل ويستفيد منها ويقبل عليها(١٦) .

فالنفس الإنسانية لها قوتين ولكل قوة منهما عقل . فالقوة الأولى للنفس الإنسانية، قوة تنسب إلى النظر ، فيقال عقل نظرى . والقوة الثانية ، قوة تنسب إلى العمل، فيقال عقل عملى . والأولى تنسب إلى الصدق والكذب والواجب والممكن ، والثانية للخير والشر والجميل والقبيح والمباح(١٧) .

والعقل العملى يحتاج فى أفعاله كلها إلى البدن وإلى القوة البدنية ، أما العقل النظرى فإن له حاجة ما إلى البدن وإلى قواه ولكن ليس دائما ، ومن كل وجه ، بل قد يستغنى بذاته. يقول ابن سينا : « فالنفس إذا اقبلت على قهر القوى الذميمة الداعية إلى الجريزة بإفراطها والغباوة بتفريطها والتهور بثوراتها والجبن بفتورها والفجور بهيجانها والسل بخمودها، فستخرجها إلى الحكمة والتجلد والعفة، وبالجملة العدالة سمى فعلها سياسة وسميت بحسبه عقلا عمليا(١٨) .

فالعقل العملى إذن قوة مدركة لأمور تتعلق بمصالح الأبدان فى أحواله الجزئية وأفعاله الخاصة به ، وهى محركة له إلى ذلك على مقتضى رأى يجمع عليه ، وبتسلط العقل العملى على قوى البدن وانفعال القوى عنها تكون الأخلاق الحميدة المرضية ، أما إذا سيطرت عليه قوى البدن وتحكمت فيها ، كانت الأخلاق الرذيلة ، فالإنسان محتاج إذن إلى العقل العملى فى حياته الخلقية ، والعقل العملى دائما فى حاجة إلى القوى البدنية ، لكى يقوم بأفعاله من خلالها .

أما القوة العقلية – فى بدء وجودها – تكون عارية عن صور المعقولات ، وهى بهذا الاعتبار تسمى عقلا هيولانيا . ثم بحصول صور المعقولات الأولية التى هى معان متحققة من غير قياس وتعلم واكتساب مثل أن الكل أعظم من الجزء ، وأن الشيء الواحد لا يوجد فى مكانين فى حالة واحدة . هذه القوة بهذا الاعتبار تسمى عقلا بالملكة . فالعقل بالملكة حالة أو هيئة للعقل بها يستطيع إحضار المعقولات متى شاء من غير افتقار إلى اكتساب . وهذه الهيئة ذاتها إذا كملت ونضجت أضحت عقلا بالفعل أما إذا كانت المعقولات حاصلة بالفعل للعقل مشاهدة ومتمثلة فيه ، سمى بهذا الاعتبار عقلا مستفادا . يقول ابن سينا: « فاعتبر الأن وأنظر إلى حال هذه القوى كيف يرأس بعضها بعضا ، وكيف يخدم بعضها بعضا ، فإنك تجد العقل المستفاد رئيسا ويخدمه الكل ، وهو الغاية القصوى ، ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة والعقل الهيولانى بمافيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة . ثم العقل العملى يخدم جميع هذه ، لأن العلاقة البدنية لأجل تكميل العقل النظرى وتزكيته وتطهيره . والعقل العملى هو مدبر تلك العلاقة »(١٩).

فقوى العقل إذا يخدم بعضها بعضا ويرأس بعضها بعضا ، فالعقل المستفاد هو الرئيس إذ أنه يمثل أعلى سلطة فى مملكة العقل البشرى ، ولهذا فإن الكل يسهر على خدمته . ثم نجد بعد ذلك العقل بالفعل ويخدمه العقل بالملكة ، ثم العقل بالملكة ويخدمه العقل الهيولانى . والعقل العملى يخدم العقل النظرى بقواه .

فالعقل المستفاد أقصى درجة يمكن أن يصل إليها العقل البشرى . وهناك تكون القوى الإنسانية تشبهت بالمبادىء الأولية للوجود كله . وفى هذه الدرجة يكون عقل المرء كله بالفعل ليس فيه شىء بالقوة . هناك تكون كل الصور المعقولة حاضرة بالفعل ، ويطالعها بالفعل أى يعقلها ، ويعقل أنه يعقلها بالفعل . يقول ابن سينا. «العقل المستفاد هو المشتمل على صور جميع الموجودات كما هى ؛ اشتمالا انفعاليا . فبالعقل المستفاد عاد الوجود إلى المبدأ الذى ابتدأ منه وارتقى إلى ذروة الكمال بعد أن هبط عنه »[٢٠].

وإذا وصلت النفس إلى درجة العقل المستفاد ، فإنها يمكن أن تتصل بالعقل الفعال الذى يمنحها صور المعقولات فبالنظر والتأمل يستطيع الإنسان أن يرتقى بنفسه إلى درجة العقل المستفاد، حيث تتقبل الأنوار الإلهية .

فالاتصال يعود بيننا وبينه إذا حصلنا على الملكة التى تهيأ لذلك ، ولم يكن ثمة عائق أومانع من الاتصال . يقول ابن سينا: « إن عدم حصول الكمالات ليس لأمر يرجع إلى المفيض للخيرات ، بل الأمر يرجع إلى قابلها ، وذلك يحقق الكلام المقرر ؛ من أنه ليس شىء من الكمالات بمبخول به من عند المبدأ لأول بل الكل حاصل موقـوف على أن يصدف المستعد وجه قبوله إليها . وهو المعنى المشار إليه بالإشارة النبوية على قائلها الصلاة والسلام : « إن لربكم فى أيام دهركم نفحات من رحمته : إلا فتعرضوا لها » . بيد أن نفحات الالطاف دائمة ، وإنما الخلل فى المستعد»[٢١]. فلا ينبغى للشاك أن يشك فى أمر هذا الاتصال ، فما المنامات والانذرات إلا الدليل على هذا الاتصال[٢٢] . أما عدم الاتصال فليس معناه غياب هذا العقل بل معناه غيابنا نحن عنه . إذا هو ليس فى يغيب ويحضر بل هو حاضر بنفسه ، إنما نحن نغيب عنه بالإقبال على الأمور الحسنة الأخرى .

فالنفس الإنسانية خيرة بطبيعتها ، ولكنها وقعت فى شراك الغرائز والملكات البدنية وعليها أن تسعى إلى الخلاص من هذه الشهوات كى تصعد إلى عالمها الأعلى . ولن يستطيع أحد أن يمد لها يد المساعدة إذا لم تبدأ هى . فالنفس لن يخلصها من البدن شىء إلا الجد والمثابرة والإصرار على فك القيود الحسية المتمثلة فى البدن ، والرجوع إلى ذاتها، حيث يشرق عليها فى هذه الحالة العقل الفعال ويمنحها صور المعقولات بقدر صفائها وتجردها عن البدن .

فالانسان عند ابن سينا إذن يستطيع أن يصعد إلى حيث تتقبل نفسه الأنوار الإلهية وعندئذ تحصل النفس الناطقة على كما لها الخاص بها ، وأن تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل والنظام المعقول فى الكل ، والخير الفائض فى الكل مبتدئا من مبدأ الكل سالكا إلى الجواهر الشريفة ، فالروحانية المطلقة ، ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما من التعلق بالأبدان ، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم تستمر كذلك حتى تستوفى نفسها هيئة الوجود كله فتنقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود ، مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق ومتحد به .

يقول ابن سينا: « ويلكم إخوان الحقيقة ، انسلخوا عن جلودكم »[٢٣] . «ويلكم إخوان الحقيقة لاعجب أن اجتنب ملك سوءاً وارتكبت بهيمة قبيحا بل العجب من البشر إذا استعصى على الشهوات وقد ضيع على استثارها صورته أو بذل لها الطاعة وقد نور بالعقل جبلته[٢٤] . فالنداءات السينوية مملوءة بالتعجب من عدم قدرة الإنسان على التخلص من الشهوات والملذات وعدم قدرته على هزيمتها ؛ رغم مايمتلك من عقل وإرادة ومكانة لم يحصل عليها أحد من المخلوقات .

والنفس لا يخصها لذة واحدة ، بل لكل قوة من قوى النفس لذة وخير يخصها ، وفى نفس الوقت أذى وشر يخصها . فلذة الشهوة وخيرها أن يتأدى إليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة . ولذة الغضب الظفر ، ولذة الوهم الرجاء . ولذة الحفظ تذكر الأمور الموافقة الماضية وأذى كل واحد منها مايضاده ، وأن الجميع يشترك فى أن الشعور بموافقتها وملائمتها هو الخير واللذة الخاصة بها وموافقة كل واحد منها بالذات والحقيقة ، هو حصول الكمال الذى هو بالقياس إليه بالفعل[٢٥] .

فإدراك الملائم إذن كمال للمدرك، وحصول الكمال لذة ، ولذلك كان ادراك الملائم لذة ؛ وعلى العكس من ذلك ، فالألم ادراك لمناف وعدم حصول للكمال . ومعنى ذلك إذا تكيف الحس بكيفية ملائمة شعر باللذة ، وإذا تكيف بكيفية منافرة شعر بالألم وكما أن الشعور باللذة والألم عنصر مصاحب للإحساس الظاهر ، فهو أيضا عنصر مصاحب للإحساس الباطن ، فإذا أدركت الحواس الباطنة مدركاتها وبلغت بذلك كما لها حصلت اللذة، ثم أن لذة الحواس الباطنة أشد وأقوى من لذة الحواس الظاهرة[٢٦] واللذة العقلية أشد وأقوى من اللذة الحسية . يقول ابن سينا : « أن اللذة الباطنة مستعلية عن اللذات الحسية وليس ذلك فى العاقل فقط ، بل وفى المعجم من الحيوانات . فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة ، وإن لم تكن عقلية فما قولك فى العقلية[٢٧] .

ولا ينبغى لنا أن نفهم من موقف ابن سينا من اللذة الحسية على أنه يسعى إلى محاربة الشهوات واللذات الحسية ذاتها، بقدر مايسعى إلى محاربة الإنسان الساعى للشهوة والجاعل من تلك الشهوات غاية له فى حياته ، واقفا عليها حياته وتفكيره وعقله ، لما لهذا المسلك من أثر على الفرد ومكانته فى المجتمع ؛ فالإنسان إذا ما أصبح همه هو ذاته وشهواتها ولذاتها انعزل بذلك عن المجتمع ، وسعادة المجتمع لذلك كانت النداءات السينوية للإنسان بحفظه أحوال القرابات والصداقات . وأن لا يترفع على ذلك ويستطيل عليهم بفضيلة ، بإعجاب جسمانية أونفسانية ، وأن يبذل مايحوزه من أموال التى لأهل جنسه حاجة إليها ، وأن يرأف بمن يحل به مكروه أو ينزل إليه ألم وغير ذلك من نداءات سينوية .

فالشهوة المحسوسة ليست من الشرور التى يجب على الإنسان أن يتجنبها ولا ينقاد لها ، بل يجب التصرف فيها بالرأى الصحيح ، فالإنسان لايستطيع أن يجعل همه الأكل والجماع فقط ، وهو فى نفس الوقت لايستطيع أن يتجنبها كليا بأن لايأكل ، وهذا هلاك له ، بل يسعى إلى الرأى الصحيح ، أى عدم الإفراط فى الأكل أو الجماع ، وأن لا يكون له هدفا فى حياته إلا الأكل و الشرب والجماع ، بل يوجه ذلك إلى ما خلقوا من أجله ، وماحلل الله للإنسان فيهما وتجنب ماحرم الله فيهما من إفراط .

فالإنسان الفاضل لايتبع شهواته ولذاته كلها ، بل ينتقى منها ماهو موافق لأحكام العقل . ولذلك كانت اللذات العقلية السامية أكرم على النفس من الشهوات الخسيسة التى يحتقرها العاقل ويستخف بها الحكيم . وإذا كان الجاهل لايدرك تلك اللذات العليا، فليس معنى ذلك أنها غير موجودة ؛ بل هى موجودة ولكنه لايشعر بها . فنحن فى عالم المادة المظلم يمنعنا حجاب الحس والشهوة وانغماس بدننا فى الرذائل من بلوغ المثل العليا التى نطلبها ونحنٌ إليها ؛ ولكن إذا خلعنا ربقة الشهوة والغضب من أعناقنا وطالعنا شيئا من تلك اللذة السامية فحينئذ تخيلنا منها خيالا طفيفاً خفيفاً (٢٨).

فالنفوس الحسيسة لاتدرك إلا القريب ، ولا تبتهج إلا بالمحسوس ، ولا تتطلع إلى ما فى الأمور العالية من اللذات الخالدة . أما النفوس السليمة التى هى على الفطرة إذا سمعت ذكراً روحانيا غشيها غاش شائق لايعرف سببه ، وأصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفض ذلك بها إلى حيرة ودهش . فأجل سعيد بنفسه وأحسن مبتهج بذاته هو المبدع الأول ، ويتلوه فى مراتب السعادة الجواهر الروحانية التى تبتهج بذواتها وتتأمل ذات الألة ، فكلما كانت الجواهر قريبة من المبدع الأول ، كانت أكثر كمالا وأشد عشقاً واشتياقا ، وكلما بعدت عنه قلت سعادتها وخف كمالها . فكما تزداد حرارة الأجسام إذا كانت قريبة من منبع الحرارة ، كذلك تزداد سعادة الموجودات عند تقربها من منبع الكمال ومصدر النور ، ثم يتلو مراتب العقول المفارقة مرتبة العشاق المشتاقين ، فهم من حيث هم عشاق قد نالوا قسطا من الكمال وهم بما حصلوا عليه من الكمال مبتهجون سعيدون ثم يتلو هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتى الربوبية والسفالة ، لاهى فى المثل الأعلى ولاهى فى الحضيض ، بل تارة تسمو ، وتارة أخرى تنحط من درجة إلى درجة ، ثم يتلو هذه المرتبة مرتبة أخرى هى فى الحضيض الأسفل من المادة وهى مرتبة النفوس المغموسة فى عالم الطبيعة المنحوسة التى لامفاصل لرقابها المنكوسة ، وأصحاب هذه النفوس بدون شك أشقى المخلوقات وأكثرهم بؤسا وأسوأهم حالا .

فسعادة الإنسان إذن فى اتباع الفضيلة لا الشهوة ، وأن السعادة فى هذه الدنيا فيها لا تكون إلا بالإعراض عن الدنيا وعدم التفكير فى أوهامها . فالنفوس قادرة بما فيها من الاستعداد والشوق أن تصل إلى شىء من السعادة فى هذه الدنيا وذلك بالتأمل والتفكير فى المبادئ الروحانية والاشتياق إلى الخلود . فالنفوس جميعا على احتلاف أنواعها قادرة على إدراك هذه اللذة الحقيقية قبل الموت يقول ابن سينا : « ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعداداً . وكأنه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم وعلائقه إلا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم، فصار له شوق إلى ما هناك وعشق لما هناك ، يصده عن الالتفات إلى ما خلفه جملة »(٢٩).

فالإنسان فى الدنيا إما سعيد أو شقى ، فكذلك فى الآخره فهو إما سعيد أو شقى ولكن الفرق بين الحالتين أنه فى الدنيا يملك الاستعداد وتقع عليه المسئولية فى أن يحصل على السعادة أو الشقاوة أما فى الآخرة فهو مثاب بالسعـادة أو معاقب بالشقاوة . فهو إن غلبت قواه الحيوانية والطبيعية قوته النطقية تحير بعد الموت وشقى بعد البعث ، وإن نقصت قواه المزمومة وتجردت نفسه من الفكر الردى والعشق الدنى وزين ذاته بحلية العقل وقلائد العلم وتخلق بالأخلاق المحمودة بقى لطيفا منزها باقيا مثابا سعيداً فى آخرته مع أقـاربه وعشيرته(٣٠) .

فالجوهر الشريف الإلهى إذا تخلص من الجوهر الكثيف الجسمانى فقد صعد إلى العالم الأعلى وصعد وعاد إلى ملكـوته وقرب من بارئة وفـاز بجوار رب العالمين وخالطته الأرواح الطيبة من أشكاله وأشباهه ونجا من أضداده[٣١] .

فالسعادة الأخروية هى تخلص النفس عن البدن وآثار الطبيعة وتجرده كامل اللذات ناظرا نظرا عقليا إلى ذات من له الملك الأعظم ، وإلى الروحانيين الذين يعبدونه وإلى العالم الأعلى وإلى وصول كما له إليه واللذة الجليلة ، والشقاوة الأخروية ضد ذلك فهى فى البعد من العالم العقلى . فالثواب هو حصول استكمال النفس كمالها الذى تتشوقة ، والعقاب تعريض النفس غير المستكملة لأن تستكمل ويلحقها فى ذلك أذى من قبل جهلها ونقصانها ، فالحكمة الإلهية تقتضى أن يبلغ كل شيء كما له الموجود فى حده ، لاكمال يتجاوزه حده ، فإن هذا محال . وهذا الكمال مما تستطيعه النفوس البشرية الوصول إليه بحسب طاقتها. وبذلك تنال سعادتها الدنيوية والأخروية .

تعقيب :

ابن سينا كفيلسوف مسلم أقام أخلاقه على أساس الإيمان بالله على نحوما ورد فى القرآن الكريم وجعل التشبه بالله الغاية القصوى للإنسان . فكمال الأخلاق فى التخلق بأخلاق الله ، لأن الذات الإلهية تجمع كل الكمالات القصوى[٣٢]. ومن هنا كان تفسير ابن سينا للذة إذ جعل الغاية منها التشبه بالله – فالشهوة مثلا لم يقصد منها مفرد اللذة بل التشبه بالله فى استبقاء الأنواع وأفضلها النوع الإنسانى فبعد أن كانت اللذة غاية يسعى إليها الإنسان لتحقيقها ، أصبحت من وسائله للوصول إلى غاية الغايات ، وهى التشبه بالله . وهكذا فلم تعد عائق أوحاجز يمنع سعى الإنسان إلى كماله ، كما أصبح الحديث عن القضاء عليها أو إماتتها وإبادتها واستئصالها خلوامن المعنى لما لها من فائدة فلاشيء يخلق عبثا .

ويؤكد الأستاذ الدكتور توفيق الطـويل[٣٣] بأن السبب الكامن وراء عدم ترك ابن سينا علما أخلاقيا مستقلا مثله مثل غيره من العلوم التى تركها لنا هو أن الأخلاق متغلغلة فى كل فروع المعرفة الإسلامية يؤكدها القرآن الكريم والحديث الشريف وتمكن لها الوصايا والنصائح والآداب العامة ، وتتغنى بها الأسفار وتمتدحها القصص والأمثال كما أن تأثر ابن سينا بالفكر اليونانى وخلطة لآرائه الخلقية بالأبحاث الميتا فيزيقية والفلسفية إلا أن ذلك لاينهض دليلا على عدم أصالة فيلسوفنا[٣٤].

هذا بالاضافة إلى أن نظرية الاتصال تتويج لنظريته المعرفية ، فهى امتداد طبيعى لفكره الفلسفى وتتويج له ، فهى ليست دعوة للزهد أو الانسحاب من الحياة ، إنما هى دعوة لتبين قدرة الإنسان على التأثير والفعل فى عالمه هذا ولتبين قدرته أيضا على كسب الجنة فى الآخرة . فالإنسان يمتلك الاستعداد للاتصال بالعقل الفعال وبواسطته بكل عالم الألوهية ، فهو حر فى جعل هذا الاستعداد حقيقة فعلية أو فى طمسه والاشتغال عنه[٣٥] .

فابن سينا لم يكن معجبا بالإنسان فحسب بل كان محبا له هذا الحب دفعه إلى العناية به وإلى هدايته إلى السعادة باعتبارها غاية الحياة . فلم يأل جهداً فى أن يبين له طريقها ويزين له اتباعها . ذلك بأن من فاز بالسعادة فى الدنيا تهيآت له فى الآخرة أيضا واستدامت ومن كان حظه ها هنا الشقاوة فهو هنالك كذلك شقى . *

هوامش :

(١) ابن سينا منطق المشرقين ص ١٥ .

(٢) سند أحمد بن حنبل جزء ٢ ص ٣٨١ .

(٣) سورة الإسراء آية ٨٥ .

(٤) سورة الشمس – آية ٧ ، ٨ .

(٥) سورة الفجر – آية ٢٧ .

(٦) سورة القيامة – آية ١ ، ٢ .

(٧) ابن سينا ؛ رسالة فى علم الأخلاق ، ص ١٥٢ .

(٨) ابن سينا ؛ الشفاء – الإلهيات جـ ٢ م ١٠ ف ٣ ص ٤٤٦ .

(٩) ابن سينا ؛ النجاة ص ٣٤٣ .

(١٠) ابن سينا ، رساله فى علم ألأخلاق ص ١٥٢ .

(١١) ابن سينا الشفاء – الإلهيات جـ٢ م١٠ ف٥ ص ٤٥٥ .

(١٢) نفس المصدر السابق ص ٤٥٥ .

(١٣) ابن سينا ، رسالة فى علم الأخلاق ص ١٥٢ .

(١٤) نفس المصدر السابق ص ١٥٢ .

(١٥) ابن سينا ؛ رسالة فى العهد ص ١٥٤ .

(١٦) ابن سينا ، الشفاء – النفس صـ ٣٨ .

(١٧) نفس المصدر السابق ص ١٨٥ .

(١٨) ابن سينا ، الشفاء – النفس ص ١٨٥ .

(١٩) نفس المصدر السابق ص ٤١ .

(٢٠) ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ص ٦٢ .

(٢١) ابن سينا ؛ رسالة فى تفسير المعوذة الأولى .

(٢٢) ابن سينا ؛ التعليقات ص ٩٥ .

(٢٣) ابن سينا ؛ رسالة الطير ص ١١٥ .

(٢٤) نفس المصدر السابق ص ١١٥ .

(٢٥) ابن سينا الشفاء – الإلهيات ج ٢ م١٠ ف ٧ ص ٤٢٣ ، ٤٢٤ .

(٢٦) د. محمد عاطف العراقى ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص ٢٤٣ .

(٢٧) ابن سينا ؛ **الإشارات والتنبيهات** ج ٢ ص ٧٦ .

(٢٨) ابن سينا ؛ **الشفاء - الإلهيات** ج ٢ م ١٠ ف ٧ ص ٦٢٤ - ٤٢٧ .

(٢٩) ابن سينا ؛ **النجاة** ص ٣٣١ .

(٣٠) ابن سينا **رسالة الكشف عن ماهية الصلاة** ص ٧ .

(٣١) ابن سينا **رسالة الخوف من الموت** ص ٩ .

(٣٢) د . توفيق الطويل **الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها** ص ١٣٩ .

(٣٣) نفس المصدر السابق ص ١٣٥ .

(٣٤) د. أحمد صبحي **الفلسفة الخلقية في الفكر الاسلامي** ١٦ وانظر أيضا جولد تسيهر **العقيدة والشريعة** ترجمة د . محمد يوسف موسى ص ٩٤ ، ودى بور **تاريخ الفلسفة في الإسلام** . ص ١١٧ .

(٣٥) د. زينب الخضيرى **ابن سينا وتلاميذه** ص ١٤٣ .

الاتجاه العلمى عند ابن البيطار ومصادره

د. دولت عبد الرحيم إبراهيم

تحتل دراسة تاريخ العلوم عند العرب مكانة كبيرة فى المؤلفات التى تركها لنا المؤلفون العرب والمستشرقون ، إذ أن هذه الدراسة تكشف لنا عن الجهد الكبير الذى قام به مفكرون عظماء أدوا دوراً هاما فى صياغة تاريخ العلم العالمى ، ومن هؤلاء العلماء ابن البيطار الذى احتل مكانة كبيرة فى تاريخ العلوم عند العرب .

وأود فى هذه الدراسة أن أشير إلى حياته الفكرية وأهم مصادره العلمية التى استفاد منها مع إبراز خصائص أسلوبه العلمى وبيان أرائه العلمية ومدى إسهامه فى مجال علم النبات وعلم الصيدلة ، فمن المعروف أن دراسة علم النبات عند العرب قد ارتبطت باهتمامهم بمجال الصيدلة إذ يجمع بين العلمين الاهتمام بدراسة الأعشاب .

ولد ابن البيطار فى الربع الأخير من القرن السادس الهجرى - القرن الثانى عشر الميلادى (٥٩٤ هـ - ١١٩٧ م) وكان موطنه الأصلى مدينة مالقة وتوفى عام (٦٤٦ هـ - ١٢٤٩ م) .

لقد نال ابن البيطار شهرة واسعة واشتهر بإمام النباتين ومن علماء الأعشاب البارزين ولقد تعلم وتتلمذ على يد كثير من العلماء المتخصصين فى علم النبات والأعشاب . ومن أبرزهم أبو العباس أحمد بن بفرج المعروف بالنباتى أو بابن الرومية ، الذى كان يجمع النباتات من منطقة أشبيلية .

ولما بلغ ابن البيطار العشرين من عمره ، وكان كثير الترحال فرحل إلى شمال أفريقيا ومراكش والجزائر وتونس لدراسة النبات وعندما وصل إلى مصر كان على عرشها الملك الكامل الأيوبى الذى التحق بخدمته فعينه رئيسا على سائر العشابين ، ولما توفى الملك الكامل استبقاه فى خدمته ابنه الملك الصالح نجم الدين الذى كان يقيم فى دمشق ، وبدأ ابن البيطار فى دمشق يدرس النباتات فى الشام وآسيا الصغرى بصفته طبيبا عشابا[١] .

ولاشك إن ابن البيطار قد استفاد من كل هذه الرحلات إذ تعد رحلاته مصدرا هاما من مصادر المعرفة عن النباتات والأعشاب التى اعتاد على دراستها فقد كان ابن البيطار مهتما بالاطلاع على التراث الفكرى العلمى الذى كان موجودا بمكتبات القاهرة ودمشق .

ويمكننا القول أن مصادر ابن البيطار قد تنوعت ما بين مصادر داخلية تتمثل فى المناخ العلمى الذى عاش فيه ورحلاته الخاصة الذى قام بها بالأضافة إلى مصادر خارجية تتمثل فى عامل الترجمة والاطلاع على كتب اليونانيين والاعاجم من غير العرب ، الأمر الذى ساعد عليه معرفته بعدد من اللغات مثل الفارسية واليونانية .

وقد أدى ذلك المناخ الفكرى الملائم الذى عاش فيه ابن البيطار إلى نبوغه العلمى ، الأمر الذى يبدو فى المؤلفات الهامة والعديدة التى تركها ومن أبرزها :

- كتاب الجامع فى الأدوية المفردة (مرتب حسب حروف الهجاء) .
- كتاب شرح أدوية كتاب ديسقوريدس .
- كتاب الأفعال الغريبة والخواص العجيبة .
- كتاب المغنى فى الأدوية المفردة .
- كتاب الإبانة والإعلام بها فى المنهاج من الخلل والأوهمام .
- كتاب ميزان الطب.

ومن أبرز الأطباء اليونانيين تأثر بأرائهم العلمية ابن البيطار . ابقراط (HIPPOCRATES) فى القرن الخامس قبل الميلاد ويعتمد أساس العلاج الابقراطى على ثلاثة مبادىء هى : مبدأ الحيوية ومبدأ الاخلاط ، والمبدأ الطبيعى .

والمقصود بالمبدأ الحيوى ، أن هناك عنصرا خاصا غير مادى يحيا به الجسد وهو النفس وهو بمثابة نسيم عابر ينقرض بانقراض الجسد ، أما مبدأ الاخلاط فيقصد به ابقراط أن الأشياء مكونة من عناصر أربعة أساسية ، فالجسد الإنسانى مزيج متناسب من الدم والبلغم والصفراء فإذا امتزجت هذه العناصر امتزاجا محكما فى الكيفية والكمية ، وكان الامتزاج مناسبا تمتع الجسد بصحة جيدة وهو حالة الامتزاج ، ولكن إذا زاد أحد العناصر أو انفصل امتنع عن الامتزاج بالعناصر الأخرى حدثت الأمراض ، وأكثر الأمراض ناتجة عن زيادة البرودة أو الحرارة [٢] وفيما يتعلق بالمبدأ الطبيعى أى المحاكاة الطبيعية فى المعالجة ، فقد توصل ابقراط من خلال ملاحظته إلى حقيقة مؤداها أن هناك طبائع لا تتغير ذات صفات ثابتة ، ولكل مرض تطور طبيعى ونضوج محدود السير والمصير ، وهناك مبدأ بسيط واحد فى ذاته متعدد بمفعوله هو الطبيعة ، وهذا المبدأ يشرف على جميع الوظائف الحيوية ويتماء القوامة الهامة للجسم وعلى الطبيب أن يساعد هذه الطبيعة لكى تقوم بعملها [٣].

ويتضح لنا نبوغ ابقراط وقدرته الفائقة فى الطب ، من توصله إلى حقيقة هامة يقرها علماء وأطباء اليوم ، وهى أن الجسم لديه جهاز مناعة ومقاومة طبيعية ضد الأمراض وأن بعض الأمراض يعالجها الجسم بذاته ، ويطلق ابقراط عليها اسم (القوة الطبيعية الشافية) ويشترط ابقراط على الطبيب أن يكون حذرا وألا يتسرع فى التدخل فى سير المرض خوفا من أن يحول دون عمل الطبيعة .

ويذهب ابقراط أن الجسم فى حالة ترابط وتماسك بين أعضائه وبعضها الآخر فى وظائفه فإذا مرض عضو أثر على سائر أعضاء الجسم كله ، ويرتبط ذلك بما أكده ابقراط فى أرائه .

ومن أبرز انجازات ابقراط اكتشافه علاج عدة أمراض من بينها مرض السل والتشنج النفاسى والصرع والحميات المختلفة وقدم وصفا دقيقا له ، وأشار بدقة إلى العلامات التى تنذر باقتراب الموت وقد وصف بدقة فى كتاباته خمسة وأربعون حالة مرضية ، وخمسة وعشرون منها مصيرها الموت ، ولذلك ظل طب ابقراط وخاصة فى مجال الجراحة يعد مرجعا أساسيا إلى أواخر القرن الثامن عشر(٤) كما أنه قد وضع قواعد هامة لأخلاق الطبيب فى مهنته وذلك من خلال قسمه المشهور الذى يعد رمزا للأخلاق الطبية الراقية وارتفاعها عن الإندماج فى الشبهات التجارية(٥) .

وتتجلى عبقرية ابقراط العلمية فى المؤلفات التى تركها لنا التى من بينها كتاب الفصول وكتاب تقدمه المعرفة والغذاء ، والاخلاط ، والأمراض الحادة .

ولقد كان لهذه الملفات الابقراطية أثرا عظيما على ابن البيطار لقد استفاد من المنهج العلمى الذى اتبعه ابقراط الذى يقوم على ممارسة الملاحظة والتجربة ، فضلا عن استفادته من ابقراط فى مجال علم تشريح وظائف الأعضاء .

ونظرا لأن ابن البيطار قد ركز اهتمامه على التراث اليونانى بشكل عام ، فإنه قد استفاد من الإسهامات التى قدمها (ديسقوريدس) (Dioscorides) فى القرن الأول بعد الميلاد الذى كان له مؤلفات هامة من بينها كتاب الحشائش الذى قام ابن البيطار بترجمته(٦) ونقل منه الكثير فى كتابه الجامع للأدوية المفردة ، وعندما قام ابن البيطار بترجمة هذا الكتاب فإنه لم يكتف فقط بترجمته ونقل نصوصه ، ولكنه امتاز بعمق المعرفة والدقة حيث جمع المصادر الهامة لمادة البحث ولم يكتف بمصدر واحد فقط بل رجع إلى عدة مصادر عقد بعض المقارنات بين ديسقوريدس وجالينوس وعلماء العرب وقد كان حريصا على نقل أسماء النباتات بدقة وأضاف العديد من التعليقات على هوامش الكتاب (الحشائش) للزيادة فى الايضاح وتوصل إلى نتائج جديدة.

وينقسم كتاب الحشائش لديسقوريدس إلى خمس مقالات ركز فيها على ذكر أصناف الحيوانات وأصول وأنواع النباتات والحشائش والمعادن والأدوية التى تستخلص منها .

وإذا كان ابن البيطار قد استفاد من ابقــراط وديسقــوريدس فإنه أيضـا قد استفـاد من جـالينوس GAIEN (عام ١٣١ قبل الميلاد) حيث تأثر بمؤلفاته الكثيرة من بينها كتابه الذى يتضمن أن الطبيب الفاضل يجب أن يكون فيلسوفا وكتابه الاسطقسات وكتابه التشريح الكبير وكتابه حيلة البرء .

وكان جالينوس بدوره متأثرا بإبقراط ، وفسر معظم كتبه ، وقسم الأدوية إلى ثلاثة أقسام حسب احتوائها على الحار والبارد واليابس والرطب ، كما رأى أن الأدوية إذا كانت ذات فعل واحد سميت بسيطة ، والتى يكون لها فعل إضافى غير فعلها الأصلى ، سميت مركبة والقسم الثالث يشمل على الأدوية التى تفعل لها بميزة خاصة بل بكليتها مثل الأدوية المقيئة والمسهلات والسموم(٧) .

كان جالينوس يوجه إهتمامه إلى المنهج العلمى فقد شرح الأراء المختلفة التى تناولت القياس والتجربة والاستدلال فمثلا على حد تعبيره لكن بعضهم قال أن التجربة وحدها تكفى فى ذلك وبعضهم رأى أن القياس يعين التجربة ذلك معونة ليست باليسيرة ، ويسمون من اقتصر على التجربة أصحاب التجربة وكذلك من استعمل القياس يسمون قياسين ، وهاتان الفرقتان أول فرق الطب : إحدهما تسلك فى معرفة الأشياء النافعة فى التماس الصحة طريق التجربة ، والأخرى تسلك فى معرفته ذلك طريق الاستدلال على الشيء الذى يحتاج إليه بالشيء الذى من أجله احتاج إليه(٨) .

كما كان جالينوس أول الاطباء الذين أجروا اختبارات للوقوف على طريقة عمل بعض الاعضاء مثل الكلى وصلة الحبل الشوكى بحركات الجسم ، والحساسية ، وطريقة عمل التنفس والنبض ، فأثبت علميا أن الشرايين تحتوى على دم وتنقله(٩) .

ومن أبرز إنجازات جالينوس والتى تأثر بها ابن البيطار ، اهتمامه بإجراء التجارب وتحضير الأدوية ، فقد كان جالينوس يحضر الأدوية بنفسه وقد وصف ٤٧٣ وصفا من مختلف المصادر نباتات وحيوانات ومعادن .

وإذا كان ابن البيطار قد استفاد من علماء اليونان ، فإنه أيضا قد تأثر بعلمائنا العرب الذين قد تأثروا بدورهم بالعلم اليونانى ، ومن أبرز هؤلاء العلماء ، أبو حنيفة(١٠) الدينورى الذى كان من علماء اللغة المعروفين ، والذى وضع كتابا فى النبات ، ولم يصنف مثله فى اللغة العربية إذ يعد أول كتاب عربى أُلف فى النبات وإن كان العرب قبله قد تكلموا عن النبات ، بدليل أنه نقل هو نفسه من كثير من العلماء الذين سبقوه فى هذا الميدان ، وإلا أن لم يضعوا كتابا معروفا متكاملا فى ذلك . ويقول أبو حنيفة فى كتابه :

« لقد جمعت فيه كل ما كانت العرب تعرفه فى هذا العهد من نباتات ، وقد نهى أثناء الحديث عن كل نبات بذكر ما وصفه العرب من شعر ونثر ، جامعا فيه بين ما قاله ورواه لغويوا العرب فى النباتات ، وما كتب من هذه النباتات لدى الأمم الأخرى »(١١) .

ونقل أبو حنيفة الدينورى عن أبى زيد الأنصارى(١٢) والأصمعى(١٣) وغيرهما من أئمة اللغة ، وكان يعتمد على مشاهد أنه فى وصف النبات ، ويعنى بوصف التفاصيل الدقيقة عن اعضائه وأجزائه ولكن اتجاهه كان لغويا خالصا ، إذا كان لايتعرض إلى وصف التفاصيل الدقيقة التى تسهم الخصائص الطبية فيما يذكره من أسماء النباتات إلا فيما ندر وبالرغم من أنه حاول الجمع بين أقوال اللغويين العرب وغيرهم من الأمم ، فإن بعض الباحثين العرب يرجحون أنه اعتمد فقط على المصادر العربية دون غيرها ، ولذلك كان عالما عربيا فى مصادره

ورواياته ، وهو بهذا الاتجاه اللغوى البحت يختلف عن غيره من علماء العرب الآخرين الذين سلكوا فى مؤلفاتهم النباتية مسلكا طبيا .

ونجـد أن ابن البيطـار قد استفاد من أبى حنيفة الذى كان نباتيا لغويا بينما كان ابن البيطار عشابا وطبيبا نباتيا ، تحدث عن النبات وأوصافه ، أصله وساقه وورقه وزهره وثمره ، حتى لا يخلط بين نبات نافع وآخر ضار ، ثم يقف على ذلك بذكره ما يستخلص منه من عقار مفيد فى العلاج وكيف يؤخذ كدواء ، ومتى يؤخذ ، وكيف يعد وكيف يتم تعاطيه ومقدار الجرعة(١٤).

ومن عوامل تميز ابن البيطار أنه كان عقلية موسوعية جمعت العديد من الثقافات . فإذا كان قد استفاد من العالم النباتى أبى العباس ومن العالم اللغوى الدينورى فإنه قد استفاد أيضا من العالم الطبيب ابن سينا الذى استقصى نسبة كبيرة من النباتات ، التى كانت معروفة فى عصره فأورد فى كتابه « القانون » طائفة كبيرة من النباتات الشجرية والعشبية والزهرية والعطرية الطحلبية ، وبين الاجناس المختلفة من النباتات والأنواع المختلفة من الجنس(١٥) الواحد وذكر المتشابه وغير المتشابه ، وعنى بذكر مواطن النبات والتربة التى ينمو فيها إن كانت ملحة أو غير ملحة .

ويعتمد ابن سينا فى وصف النبات على مصدرين النبات فى حالته الطبيعية ، فيصف النبات غصنا طريا ، ويتكلم عن طوله وغلظه ، وذوقه وشوكه وورقه وثمره مما يتفق مع علم الشكل الحديث ، وثانيهما النبات فى حالته الجافة عن العطارين من أخشاب وقشور أو أزهار أو ثمار مما يتفق مع علم النات الصيدلى ، وقد وصف ابن سينا على هذا النحو أربعمائة نبات من النباتات الطبية ، وهذا ما ذكره فى كتاب القانون فى الطب .

وقد خصص ابن سينا فى كتابه الشفاء بعض الأجزاء لدراسة النبات ، وذكر فيها كثيرا من الآراء والنظريات حول تولد النبات ، الذكر منه والأنثى وقال : إن النبات قد شارك الحيوان فى الأفعال والانفعالات المتعلقة بالغذاء وإن كان النبات لم يصل فى ذلك إلى مرتبة الحيوان ، لأن التصرف فى الغذاء وإن دل على الحياة حقا من جانب النبات إلا أنه يدل على الإدراك والإرادة التى انفرد بها الحيوان .

وتكلم ابن سينا عن الثمار والأشواك ، والنبات السيفى والساحل السبحنى ، والرملى والمائى والجبلى ، ولقد سبق ابن سينا عصره بأنه تحدث عن التطعيم بوسائله المختلفة ، ثم تعرض للحديث عن النباتات المستديمة الخضرة والتى تسقط أوراقها فى مواسم معينة .

وبينما نجد ابن سينا يهتم بدراسة النبات تناولا عاما من حيث أوصافه الدقيقة ، التى تميزه عن غيره ، وذكر مشابته ، نجد ابن البيطار يركز على دراسة الخصائص الطبية للنبات وفوائده فى العلاج ومداواة الأمراض ويوجه اهتمامه إلى تفضيل المزايا الطبية ، ويبدو دلك واضحا فى مؤلفاته وليس معنى ذلك أن نتهم ابن سينا بالقصور فى أبحاثه الخاصة فى علم النبات أو أنه يفضل الخصائص الطبية بل كان يعطيها من الأهمية مثل ما يعطى وصفا للنبـات ، ومن هنا تتضـح دقـة ابن سينا ، وإن لم يكن صيدليا كما كان ابن البيظار ، فابن سينا كان اهتمامه

.في مجال التأليف الطبي المنسق الذي يتناول الطب والصيدلة معا ، بينما كان ابن البيطار يهمه مجال الصيدلة وحده[١٦] .

وانطلاقا من طبيعة الثقافة الموسوعية لابن البيطار فإنه قد تأثر أيضا بالشريف الإدريسي الذي يعد عالما جغرافيا وعالما نباتيا ، فقد اشتهر كتاب (نزهة المشتاق في اختراق الأفاق) وهو في مجال علم الجغرافيا ، أما كتابه الثاني (الجامع لصفات أشتات النبات) وهو في مجال النباتات والأعشاب الطبية ، ويذكر الإدريسي أنه فيما يتعلق بخواص النباتات ومنافعها قد اعتمد في ذلك على أقوال الثقات من متقدمين ومتأخرين .

ونجد أن ابن البيطار متأثرا إلى حد كبير بالشريف الإدريسي ونراه يسلك مسلكه من حيث تأليفه لكتاب الأدوية المفردة ، وأنه تقوم على أغراض جديدة تتميز بما حواه عن غيره من المؤلفات السابقة في النباتات والأعشاب الطبية ويقول أنه تناول فيه الكلام عن صفات حديثة لم تذكر من قبل نجد هذا واضحا أيضا عند الشريف الإدريسي إذ نجده يذكر الدوافع التي حملته على تأليف كتابه الجامع لصفات أشتات النبات[١٧] .

ونلاحظ أن الإدريسي قد جاء بجديد وأفكار مبتكرة ، فهو قد حرص على أن يتجنب ماجاء في الكتب السابقة من خلط وتشويه وتقصير وأنه اتخذ مسلكا فريدا يهدف إلى التعريف بأسماء النباتات بلغاتها المختلفة من يونانية وفارسية ، وهندية وبربريه ، ولاتينية وترتيبها على حروف المعجم وهذا مافعله ابن البيطار ، فقد سار على منهج الإدريسي فنقد المتقدمين على تقصيرهم ورسم لنفسه أهدافا ستة – وهذا ماسوف يتضح عند الحديث عن خصائص أسلوبه العلمي .

ويبدو لنا أن ابن البيطار قد جعل الشريف الإدريسي مرجعا من أهم مراجعه ، أنه اقتبس ونقل عنه أكثر مما نقله عن كثير من المتقدمين من أطباء العرب الذين اهتموا بدراسة النبات ، ويتضح هذا من الأسلوب الذي اتبعه ابن البيطار في عرض مواد كتابه في النباتات والأعشاب والعقاقير الطبية إذ أنه يسير على نمط أسلوب الشريف الإدريسي .

ولقد تأثر ابن البيطار بالغافقي النباتي المشهور فقد وصف الغافقي في كتابه النباتات وصفا دقيقا فذكر أسماءها بالعربية واللاتينية والبربرية ويعد الغافقي من أعظم الصيدليين العرب أصالة ، وأرفع النباتين مكانة في العصور الإسلامية ، ونجد أن ابن البيطار قد أخذ منه أجزاء غير قليلة من كتابه في الأدوية المفردة[١٨] .

وكان ابن البيطار واسع الاطلاع والبحث في مراجع النباتات حيث إنه تأثر أيضا بمؤلفات الكثيرين من علماء العرب من أمثال : الزهاوي وابن جزلة وأبو بكر الرازي واسحاق بن عمران ابن زهرة، وابن سمحون ، وثابت بن قرة ، وبسيح بن حكم وماسر جويه ، وابن العوام وغيرهم من علماء العرب الذين استفاد منهم ابن البيطار .

وبعد ايضاح المؤثرات المختلفة على فكر ابن البيطار فإنه من الملائم أن نشير إلى خصائص الأسلوب العلمي عند ابن البيطار . لقد اتبع ابن البيطار طريقة العلماء المتخصصين في بحوثه الطبية ، التزم بأسلوب الكتابة الدقيقة

فى تأليفه لكتاب الجامع فى الأدوية المفردة بل أعد كتابه بطريقة الترتيب على حروف المعجم وذلك لكى يسهل على الطالب بطلبه من غير مشقة ولا عناء ولا تعب(١٩) كما أنه التزم بالتبويب والتقسيم ، فقسم كتابه إلى أربعة أجزاء .

ويتسم الأسلوب العلمى عند ابن البيطار بالنزعة النقدية مع التزام الحياد والموضوعية والنزاهة العلمية وذلك يتضح لنا من خلال مناقشته لأراء السابقين عليه من العلماء والأطباء العشابين فلقد نقدهم فى عدة أمور . وكان نقده بناء فهو يرفض الأراء التى يثبت أن ناقلها أو قائلها قد انحرف عن سواء السبيل ومنهج العلماء السليم ، أو لأنها لم تثبت أمام مقاييسه العلمية التى يعتمد عليها وهو لا يكتفى برفضها بل أنه يتجاوز الرفض ، إلى توجيه النقد الشديد إلى الناقل أو القائل لأنه افتلى على الحق(٢٠) .

وإذا كان ابن البيطار قد استطاع أن يرسى قواعد المنهج النقدى فإنه أيضا قد وضع أسس المنهج العلمى وحددها فى أهداف ستة هى : - استيعاب القول فى الأدوية المفردة والأغذية المستعملة على الدوام والاستمرار والمقصود بذلك جمع مادته العلمية الطبية الخاصة بالأدوية المفردة وعدم التكرار فى العبارات والجمل والدقة فى نقل الأسماء والأعشاب ونقلها بلغاتها المختلفة والأمانة العلمية عند النقل والتحقق من صحة الأدوية والاعتماد على الملاحظة والمشاهدة والاختبار وإجراء التجارب اللازمة للادوية التى استعان بها فى علاجه للأمراض ووصف الاعشاب والنباتات كما إنه قام بتحضير الأدوية واستخدام النسبة والكمية فى إعداد الكميات اللازمة للعلاج وحذر من الإفراط فى أخذ العلاج أو الابتعاد عن أخذ الكميـة المحددة .

ومن خلال المقارنة بين طريقة ابن البيطار والطريقة التى يسير عليها العلماء المحدثون نجد أنه توجد جوانب مشتركة بين ابن البيطار والعلماء الذين اعتمدوا على المنهج التجريبى الذى يقوم على الملاحظة ، ويمكن أن نستدل على معنى الملاحظة من خلال مؤلفات ابن البيطار بالقول أن الملاحظة عنده تعنى التوجه الحسى والعقلى المقصود إلى ظاهرة من الظواهر للكشف عن حقيقتها ومعرفة علتها وليس الوقوف أمامها دون تعليل علمى لها . وقد ذكرها ابن البيطار بلفظ المشاهدة .

واستخدم ابن البيطار التجربة وكان يطلق عليها اسم الاختبار فقد قام بممارستها عند اختياره للأعشاب والنباتات لكى يستخرج منها العقاقير اللازمة لعلاج الأمراض ، وكانت التجربة عنده مرتبطة بالغرض الذى يعد أبرز صور الإبداع العلمى وذلك بتحقيق شروط الإبداع التى تكشف عن التماثل فى المختلف والوحدة فى المتنوع عندما يعتمد الباحث على ربط مسار الوقائع فى خط متصل . (فالغرض بذلك هو أكثر صور التعبير عن المشكلة العلمية خصوبا وإنتاجا فهو بذلك تخمين وحدث يتضمن ظرفا لم يبرهن(٢١) عليه بعد فى الوقائع المتاحة ولكنه جدير بالاستكشاف) .

وتعتبر الفروض العلمية من أهم خطوات التفكير العلمى لأن ملاحظة الظواهر وإجراء التجارب عليها لن يكون ذا قيمة ، إلا إذا تدخل الباحث مفسرا لما لاحظه أو جربه ، مفترضا وجود علاقات معينة تكفى لفهم سلوك الظاهرة المعينة والتعرف على أسباب ونتائج حدوثها وعلى الباحث أن يمتحن فرضه العلمى ليثبت صدقه(٢٢) .

ولقد أدرك ابن البيطار أهمية الغرض ودوره الهام واعتبره عنصرا هاما من عناصر المنهج التجريبى حيث إنه له دورا حيويا فى مجال البحث العلمى ومعرفة تركيب الأدوية والعقاقير وكيفية استخلاصها من النباتات والاعشاب والوصول إلى التحقق منها وكيفية صحتها وأهميتها لعلاج الأمراض .

ولايضاح أهمية الافكار التى قدمها ابن البيطار والتى تركزت بشكل أساسى فى مجال الصيدلة فإنه من المهم تقديم تعريف علمى موجز لمفهوم الصيدلة لكى يتبين مدى الإسهام العلمى الذى قدمه ابن البيطار.

وإن المقصود بالصيدلة ، أنها فن علمى يبحث فى أصول الأدوية سواء أكانت نباتية أم حيوانية أم معدنية من حيث تركيبها وتحضيرها ومعرفة خواصها الكيميائية والطبيعية وتأثيرها الطبى وكيفية استخلاص الأدوية المركبة منها[٢٣] .

وكانت الصيدلة فى أول أمرها متصلة اتصالا وثيقا بالطب حيث كان الطبيب يحضر بنفسه الأدوية التى يصفها لمرضاه ثم أخذت شيئا فشيئا تنفصل عنه[٢٤] والصيدلى هو الشخص الذى يجمع الأعشاب النافعة للتطبيب .

ولقد ذكر ابن البيطار فى كتابه الجامع لمفردات الأدوية والأغذية أنه توخى أن يذكر للأدوية المفردة ماهيتها وقواها ومنافعها ومضارها وإصلاح ضررها والمقدار المستعمل من جرمها أو عصارتها أو طبخها والبدل منها عند عدم وجودها[٢٥] .

ونود بعد الحديث عن خصائص أسلوبه العلمى ، أن نشير إلى أبرز أرائه العلمية لكى يتبين لنا مدى التزامه بتطبيق المنهج الذى قال به فقد كان ابن البيطار ذا عقل يميل إلى التجربة ويؤمن بالمشاهدة والملاحظة .

لقد وصف ابن البيطار النباتات والأعشاب من خلال ملاحظته لها من حيث أوصافها وخصائصها ومنافعها الطبية والدوائية .

وتمثل رحلاته عنصرا هاما من عناصر الملاحظة وطريقة ملائمته للمنهج التجريبى إذ أنه كان يلاحظ بنفسه النباتات ويتدرج إلى درجة أعلى وأكثر فاعلية من الملاحظة والمشاهدة وذلك حين يلجأ إلى التجربة وأن يجمع بين المشاهدة الحسية والتجربة العملية.

ويتضح ذلك من خلال قوله : فما صح عندى بالمشاهدة والنظر ، وثبت لدى بالخبر لا الخبر[٢٦] ، ماكان مخالفا فى القوى والكيفية ، والمشاهدة الحسية فى المنفعة والماهية للصواب والتحقيق أو أن ناقله أو قائله عدلا فيه عن سواء الطريق نبذته ظهريا ، وهجرته مليا ، وقلت لناقله أو قائله : لقد جئت شيئا فريا ، ولم أجاب فى ذلك قديما لسيفه ، ولا محدثا اعتمد غيرى على صدقه [٢٧] .

ويؤكد ابن البيطار على أهمية التجربة ويقصد من التجربة ما ثبت صحته ويتحقق من صدقه من خلال ملاحظة النباتات وامتحان خواصها وتصنيفها ومتابعة أحوال النباتات ورصد مراحل تطورها ثم القيام بعد ذلك

بتدوين وتسجيل أسماء الأدوية ويكتب الاسم مضبوطا بالشكل والنقط فهو يتوخى الدقة والحرص فى إقامة التجارب والاختبارات للنباتات .

ويبين لنا ابن البيطار منافع الأدوية وأهميتها لعلاج الأمراض ويحدد القدر المناسب منها ويحذر من الإفراط فى استخدامها لأنه قد يؤدى إلى الضرر بالإنسان ، كما يبحث ابن البيطار عن البديل للدواء الأصلى إذا كان غير متوفر ، فليس من الضرر من الاستعانة بغيره إذا لم يتيسرالحصول عليه(٢٨) .

ومن خلال الملاحظة والمشاهدة التى اعتمد عليها ابن البيطار ، نجده قد تمكن من الحديث عن مئات من النباتات والحيوانات وعشرات المعادن التى تتخذ منها العقاقير ، كما تحدث عن كثير من الدهون مثل دهن الورد ، ودهن النرجس ، وكثير من الأطيان (جمع طين) مثل الطين الأرمنى ، والطين النيسابورى ، والطين الكرمى ، ولكل فوائده واستعمالاته(٢٩) .

وتحدث ابن البيطار عن نبات الأفيون ويقول عنه «لبن الخشخاش الأسود» ولا يعرف إلا بديار مصر وخاصة بالصعيد بموضع يعرف بأسيوط ، فإنه منها يستخرج ، ومنها يحمل إلى سائر البلدان(٣٠) .

وعرض ابن البيطار أوصاف لنباتات كثيرة من بينها نبات لوسن فقد قدم وصفا دقيقا لها لأنها نبات ذو ساق واحد ، وله ورق مستدير وله فى أصول الورق ثمر فى شكل الترس ذو طبقتين فيه بذر صغير ينبت فى مواضع جبلية وأماكن وعرة .

ويمكن القول بأن ابن البيطار قد أضاف إلى دراسته الشاملة لعلم النبات ، اهتماما من جانبه بدراسة علم الحيوان .

لقد اهتم بعلم الحيوان وتناول بالدراسة عدد غير قليل من الحيوانات التى يتخذ منها العقاقير ، أو يتضح بالتداوى بها على نحو من الأنحاء(٣١) . يتكلم عن ابن عرس ، وأشار إلى صنف من الطير وهو أرنب برى وأرنب مجرى ، وهو حيوان بحرى صغير ، وعرض الكثير من الحيوانات مستخدما التشريح والوصف والملاحظة وإجراء الاختبارات لاستخلاص الأدوية وكيفية العلاج بها(٣٢) .

كذلك نجده تناول بالوصف والشرح عددا من المعادن والأحجار التى يمكن الاستفادة منها فى استخراج الأدوية فنذكر الأبار وهو الرصاص الأسود ويقول زعم بعضهم أنه إذا أحرق سمى كذلك ، وذكر كثيرا من المعادن التى يستعان بها فى الأدوية(٣٣) .

ويمكن أخيرا القول بأن ابن البيطار قد أضاف الجديد فى بحوثه الطبية التى تتعلق بالصيدلة ، لقد تمثل ذلك فى الأدوية والعقاقير الحديثة التى ابتكرها اعتمادا على تجاربه الخاصة ، والتى تبلغ زهاء أربعمائة عقار(٣٤) أيضا فيما نقله من غيره بعد أن وضعه موضع الاختبار والفحص ، بالإضافة إلى قدرته على التعبير عن المواد الطبية بلغة مألوفة ، إذ يبدو ذلك فى تعليقات ابن البيطار نفسه على ما ينقله عن غيره .

وهكذا تبين لنا الدور الكبير الذى قام به ابن البيطار فى مجال تاريخ العلم العربى وكيف كان ملتزما بمنهج علمى دقيق على أساسه قال بمجموعة من الأراء العلمية الخاصة بمجال الأعشاب ومجال الصيدلة .

الهوامش

(١) ابن أبى أصيبعة : **عيون الأنباء فى طبقات الأطباء** ج ٢ ص ١٣٢ وأيضا **معجم أعلام الفكر الإنسانى** ج ١ . دائرة **المعارف الإسلامية** المجلد الأول نقلها ثابت الفندى .

(٢) جورج سارتون **تاريخ العلم** ، الترجمة العربية ج ٢ القاهرة ١٩٥٢ ص ١٦٢ وأيضا جورج قنواتى **تاريخ الصيدلة والعقاقير الطبية** ص ٧٧

(٣) المرجع السابق ص ٧٨

(٤) المرجع السابق ص ٧٨

(٥) ابن أبى أصيبعة : **عيون الأنباء** ج ١ ص ٢٥

(٦) جورج قنواتى : **تاريخ الصيدلة** ص ٥٨

(٧) المرجع السابق ص ١١٣

(٨) جالينوس كتاب **فرق الطب للمتعلمين** ص ١٣

(٩) جورج قنواتى : **تاريخ الصيدلة** ص ١١٣

(١٠) أبو حنيفة هو أحمد بن داود حنيفة الدينورى ويقول وبكلمان هو أحمد بن داود توفى سنة ٢٨١ هـ وقد نسب إلى دينور فى العراق العجمى على بعد عشرين فرسخا من مدينة حمدان / انظر على الجمبلاطى ، ابن البيطار الأندلسى أعظم صيدلى فى الإسلام ص ١٩٢ .

(١١) المرجع السابق ص ١٩٢ .

(١٢) أبو زيد الأنصارى هو أبو زيد سعيد بن أوس بن ثابت الأنصارى من تلاميذ أبى عمرو بن العلاء ، والمفضل الصبى الكوفى وكان شديد العناية بجمع اللغات واللهجات ، ولما ولى المهدى الخلافة استقدمه مع كثير من العلماء إلى بغداد / وتوفى وقد قارب المائة ٢١٤ هـ وقيل سنة ٢٦٥ هـ انظر على الجمبلاطى ص ١٩٢ .

(١٣) الأصمعى هو أبو سعيد عبد الله بن قريب الباهلى من تلاميذ أبى عمرو بن العلاء ، وتوفى سنة ٢١٦ هـ .

(١٤) د . عبد الحليم منتصر : **أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوربية** وأيضا على الجمبلاطى ص ٢٠٠

(١٥) المرجع السابق ص ٢٠٠

(١٦) المرجع السابق ص ٢٠٤

(١٧) المرجع السابق ص ٢٠٤

(١٨) المرجع السابق ص ١٩٢

(١٩) ابن البيطار : الجامع فى الأدوية المفرد ص ٣

(٢٠) المصدر السابق ص ٤

(٢١) صلاح قنصوه : فلسفة العلم ص ١٩١ ، ١٩٢

(٢٢) أحمد فؤاد باشا : فلسفة العلوم بنظرة اسلامية ص ١٢١

(٢٣) العدد الأول من نشرة جمعية الصيدلة المصرية ص ٢٥

(٢٤) جورج قنواتى : تاريخ الصيدلة والعقاقير فى العهد القديم ص ١٠ ، ص ١١

(٢٥) محمد كامل حسين : موجز فى تاريخ الطب ص ٢٧٠

(٢٦) ابن البيطار : الجامع فى الأدوية المفردة ص ٤

(٢٧) المصدر السابق ص ٤

(٢٨) المصدر السابق ص ٥

(٢٩) المصدر السابق ص ٤

(٣٠) المصدر السسابق ٣

(٣١) المصدر السابق ص ٣

(٣٢) المصدر السابق ص ٤

(٣٣) المصدر السابق ص ٤

(٣٤) جوج قنواتى تاريخ الصيدلة والعقاقير فى العهد القديم والعصر الوسيط ص ١٦٩

المصادر والمراجع

ابن البيطار : الجامع فى الأدوية المفردة : القاهرة سنة ١٢٩١ م .

تفسير كتاب ديسقوريدس : تحقيق حلمى عبد الواحد أبو خضرة : القاهرة .

ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء القاهرة .

ابن جلجل : طبقات الأطباء والحكماء تحقيق فؤاد السيد – القاهرة سنة ١٩٥٥

ابن خلكان : وفيات الأعيان / القاهرة .

ابن القفطى : إخبار العلماء بأخبار الحكماء / القاهرة سنة ١٩٠٣

إبراهيم المسلم : إطلالة على علوم الأوائل / الهيئة المصرية للكتاب سنة ١٩٩٠

أحمد عيسى : تاريخ النبات عند العرب سنة ١٩٤٤

البيرونى : كتاب الصيدلة فى الطب تحقيق محمد سعيد / باكستان سنة ١٩٨٣

البيهقى : تاريخ الحكماء فى الإسلام ،دمشق ١٩٤٦

ابقراط : كتاب العلامات .

الغافقى : منتخب كتاب جامع المفردات تحقيق ماكس مايرهوف ، جورجى صبحى ، مصر .

جالينوس : كتاب فى فرق الطب للمتعلمين / ترجمة زيد بن حنين بن إسحق العبادى - تحقيق محمد سليم سالم ١٩٧٨ .

الاسطقسات : على رأى ابقراط تحقيق سليم سالم ١٩٨٧ .

جورج سارتون : تاريخ العلم : الترجمة العربية ج ٢ سنة ١٩٥٧ .

د . جورج قنواتى : تاريخ الصيدلة والعقاقير فى العهد القديم والوسيط دار المعارف بمصر ١٩٥٩ .

د . عامر النجار : فى تاريخ الطب فى الدولة الإسلامية ، دار المعارف ط ٢ مصر .

د . عبد الحليم منتصر : تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه وتأليفه ، القاهرة .

: محاضرات فى تاريخ العلوم عند العرب .

د . عبد الحليم منتصر : أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوربية .

على عبد الله الدفاع : إسهام علماء العرب فى علم النبات / القاهرة .

على الجمبلاطى : أبو الفتوح التوانسى : ابن البيطار الأندلسى أعظم صيدلى فى الإسلام / مكتبه الأنجلو المصرية / القاهرة.

د . محمد كامل حسين : الموجز فى تاريخ الطب والصيدلة عند العرب / ليبيا ج ١ تصدير إبراهيم مدكور معجم أعلام الفكر الإنسانى ج١ تصدير .

دائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول نقلها محمد ثابت الفندى .

القسم الرابع

ملاحق

ملحق رقم (١) مذكرة لترشيحه لجائزة الدولة التقديرية .

ملحق رقم (٢) جلسة استقباله عضواً بمجمع اللغة العربية .

- كلمة الافتتاح للدكتور / إبراهيم مدكور ، رئيس المجمع .
- كلمة الأستاذ / بدر الدين أبوغازى ، فى استقبال العضو الجديد .
- كلمة الدكتور / توفيق الطويل .

ملحق رقم (١)

مذكرة بترشيح الدكتور توفيق الطويل

لجائزة الدولة التقديرية لعام ١٩٨٤ م

قـرر مجلس قسـم الفلسفـة بكليـة الآداب بجـامعة القـاهـرة فى جلسته المنعقدة صبـاح يوم الاثنين ١٤ نوفمبر ١٩٨٣ ترشيح الأستاذ الدكتور/ محمد توفيق الطويل ؛ بالإجماع لنيل جائزة الدولة التقديرية لعام ١٩٨٤ - والدكتور الطويل حاليا :

١- أستاذ فلسفة غير متفرغ بكلية الآداب بجامعة القاهرة

٢- عضو بمجمع اللغة العربية بالقاهرة - وداخل المجمع هو :

(أ) مقرر لجنة الفلسفة والاجتماع بمجمع اللغة العربية .

(ب) عضو لجنة ألفاظ الحضارة بمجمع اللغة العربية .

٣- عضو شعبة الثقافة بالمجلس القومى للثقافة والفنون والآداب والإعلام بالمجالس القومية المتخصصة .

٤ - وكان مقرراً للجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة إلى عام ١٩٨٢

والدكتور الطويل جاوز السبعين من عمره ، وقضى من حياته نيفا وأربعين عاما فى تدريس الفلسفة بفروعها المختلفة فى الجامعات المصرية (القاهرة والاسكندرية وعين شمس) وبالجامعات العربية (معـارا من جـامعة القاهرة إلى الجامعة الليبية) (من فيراير ١٩٦٠ إلى يونيو ١٩٦٢) وإلى جامعة الكويت معارا (ثم متعاقدا بعد المعاش) (من سبتمبر ١٩٦٨ إلى يونيو ١٩٧٤) - ثم استدعته جامعات عربية أخرى أستاذا زائرا بها (كجامعة بغداد لمدة شهر وجامعة البصرة لمدة نصف شهر)- (خلال شهرى فبراير ومارس ١٩٦٧) - واستدعته جامعة قطر بالدوحة

أستاذاً زائراً بها مرتين متتاليتين (عام ١٩٧٧ لمدة شهرين - وعام ١٩٧٨ لمدة شهرين) وألقى الكثير من المحاضرات العامة والندوات فى كل هذه الجامعات .

وقد شارك فى مؤتمرات منها فى العالم العربى : مؤتمر التعليم الجامعى فى بنغازى بليبيا عام ١٩٦١ وكانت الجامعة العربية هى التى قامت بتنظيمه ، وكان الدكتور الطويل مندوبا فيه عن الجامعة الليبية - حين كان أستاذا بها - كما دعته الجامعة الأمريكية فى بيروت عام ١٩٦٧ للاشتراك فى مؤتمر عن الفكر العربى فى مائة العام الأخيرة ، وقدم بحثا سهبا تحت عنوان : الفكر الدينى الإسلامى فى مائة العام الأخيرة ، وقد نشرته الجامعة الأمريكية فى بيروت ، وأعيد نشره فى القاهرة .

والدكتور الطويل - إلى جانب هذا - أديب ومحاضر ممتاز ، يكتب العربية الفصحى ويتكلمها بطلاقة تخلو من الأخطاء الشائعة اليوم بين جمهرة المثقفين فى العالم العربى كله ، كان الأستاذ الأكبر مصطفى عبد الرازق- الشيخ الأسبق للجامع الأزهر - أستاذا فى الفلسفة الإسلامية والتصوف فى آداب القاهرة ، وقد كتب مقدمة كتابه عن الأحلام فى الفكر الإسلامى فقال فيها :

«الأستاذ توفيق الطويل أعرفه مذ كان طالبا بجامعة فؤاد (القاهرة) ممتازا بوداعته وعقله وحيائه ، يرى ساكن الأوصال خافت الصوت عاكفا على الدرس ، فإذا كتب كان أديبا ، وإذا تكلم كان خطيبا ، وكان يعده للتأثير الخطابى صوت خلاب ، وسمت جذاب ، وذكاء وثاب ... »(وبعد أن أصبح مدرسا بالجامعة قال عنه) .

«لايزال صاحبنا حييا ذكيا رزينا ، لكنه .. ليس خطيبا همه أن يهز المشاعر ويحرك أعواد المنابر ، لكنه باحث مدقق يريد أن يصل بعقله إلى بواطن الأمور وظواهرها ، وأوائلها وأواخرها هو يعتمد على العقل صرفا ، ويريد أن يؤثر فى عقول الناس لا فى قلوبهم ، أدركت هذا المعنى حين قرأت مؤلفات الأستاذ الطويل ومنها مؤلفات تتصل بالتصوف والمتصوفة ... ».

والدكتور الطويل ينشر بين الحين والحين مقالات عن مشكلاتنا الاجتماعية فى الصحف والمجلات المصرية والعربية ، وفى مطلع عهده بالتدريس فى جامعة القاهرة أنشأ جمعية للمحاضرات والمناظرات شارك فى نشاطها كبار المفكرين والأدباء من عباس العقاد وعبد الرحمن الرافعى وأحمد أمين وتوفيق دياب وأنطون الجميل وإبراهيم مدكور والآنسة مى وسلامة موسى واسماعيل مظهر وإبراهيم ناجى وإبراهيم سلامة وغيرهم من أئمة الفكر والأدب فى مصـــر .

التدرج الوظيفى بالجامعة :

عين معيدا بآداب القاهرة فى ١٩٣٩/٢/١ ومدرسا بآداب الاسكندرية فى ١٩٤٢/١٠/١ وأستاذا مساعدا (ب) فى ١٩٤٩/٨/١٣ وأستاذا مساعدا.(أ) بآداب القاهرة فى ١٩٥٩/١/٩ وأستاذا لكرسى علم الأخلاق بآداب القاهرة فى ١٩٦٢/٤/٥ - وكان أستاذاً ورئيس قسم الدراسات الفلسفية والنفسية بآداب القاهرة من ١٩٦٤ إلى ١٩٦٨ حين أعير أستاذا إلى جامعة الكويت - وكان وكيلا لكلية آداب القاهرة من يناير ١٩٦٤

من نشاطه العلمى أيضا :

قبل انتخابه وتعيينه عضوا بالمجمع اللغوى كان خبيرا للفلسفة فى هذا المجمع فأسهم فى إعداد « المعجم الفلسفى» وإخراجه ومراجعته وتنقيحه – كما ورد فى مقدمته ، وقد صدر عام ١٩٧٩ – وكان عضوا فى لجنة الفلسفة والاجتماع فى المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية فشارك فى إعداد ومراجعة الجزء الأول من معجم أعلام الفلسفة – فلما ألغيت وزارة الثقافة عين مقررا للجنة الفلسفة والاجتماع فى المجلس الأعلى للثقافة وهو يشرف الآن على إعداد الجزء الثانى من أعلام الفلسفة والاجتماع – وشارك مع هذا فى ترقية الكثيرين من أعضاء هيئات التدريس بأقسام الفلسفة بالجامعات .

المؤهلات الدراسية :

ليسانس الآداب فى الفلسفة – يونيو ١٩٣٤

ماجستير بدرجة الشرف – يناير ١٩٣٩

دكتوراه مع مرتبة الشرف الممتازة – أبريل ١٩٤٣

الإنتاج العلمى :

(أ) تآليفا :

١ – أسس الفلسفة : تناول بحوث الفلسفة الرئيسية الثلاثة : الوجود والمعرفة والقيم العليا .

٢ – فلسفة الأخلاق : نشأتها وتطورها – عرض ومناقشة لكبرى المذاهب الأخلاقية فى العصور القديمة والوسطى الأوربية والوسطى الإسلامية والحديثة والمعاصرة .

٣ – مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق – وبيان فروعه المختلفة .

٤ – الفلسفة فى مسارها التاريخى – مع أهم خصائصها ومميزاتها فى كل عصر .

٥ – مسائل فلسفية (بالاشتراك) .

٦ – مشكلات فلسفية (بالاشتراك) .

٧ – جون ستورت مل (فى سلسلة نوابغ الفكر الغربى) .

٨ – قصة النزاع بين الدين والفلسفة – أبان أن النزاع كان بين المتزمتين من رجال الكنيسة والفلاسفة – وليس بين الدين والفلسفة أو العلم نزاع .

٩ – قصة الاضطهاد الدينى – وبيان استدلاله من الدين . أى دين .

١٠– قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة – قصة تاريخية ووجه العظة فى أمرها .

١١ - العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى - بيان كنوز الفكر الإسلامى العلمى وأصالته منذ مطلع العصر العباسى .

١٢ - الفكر الدينى الإسلامى فى مائة العام الأخيرة .

١٣ - التصوف فى مصر فى العصر العثمانى .

١٤ - الشعرانى إمام التصوف فى عصره - سلسلة أعلام الإسلام .

١٥ - الأحلام فى الفكر الإسلامى - دراسة مقارنة .

١٦ - التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام - من سلسلة مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية .

(ب) ترجمة وتعليقا وتحقيقا :

١٧ - الفلسفة والالهيات فى كتاب تراث الاسلام The Legacy of islam للمستشرق الفريد جيوم ؛ رئيس مدرسة الدراسات العربية بجامعة لندن .

١٨- علم الغيب فى العالم القديم Cicero's Divinition

١٩ - من تارخ علم الأخلاق لمؤلفه هنرى سد جويك ؛ أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة كمبردج .

٢٠ - أفلاطون والأكاديمية فى كتاب تاريخ العلم ج ٣ لمؤرخ العلم جورج سارتون .

٢١- الدين والتاريخ والفلسفة (فصل) لمؤلفة كليمانت وب .

٢٢ - تحقيق بالاشتراك : المخلوق ج ٨ والتوليد ج ٩ من كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار.

(ج) بحوث مطولة ومسهبة :

٢٣ - مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة - فى مجلة أساتذة كلية الآداب بجامعة الإسكندرية .

٢٤ - العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق - مجلة أساتذة كلية الآداب بجامعة القاهرة .

٢٥ - فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربى - فى الكتاب التذكارى الذى أصدره المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بالقاهرة بمناسبة مرور ٨٠٠ سنة على مولد ابن عربى) .

٢٦ - خصائص التفكير العلمى بين تراث العرب وتراث الغربيين .

٢٧ - لقطات علمية من تاريخ الطب العربى .

٢٨ - القيم العليا فى فلسفة الأخلاق .

(والبحوث الثلاثة الاخيرة نشرت فى عالم الفكر التى تصدرها وزارة الإعلام بالكويت) .

٢٩ – مشكلة العلوم الاجتماعية أنها ليست علوما – بحث نوقش فى ندوة نظمها المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية .

٣٠ – الترجمة ونقل الثقافات الدخيلة إلى تراثنا العربى الإسلامى فى عصر الإسلام الذهبى – بحث نوقش فى شعبة الثقافة بالمجلس القومى للثقافة والفنون والآداب والإعلام .

مدى تأثير الدكتور الطويل فى الثقافة العربية :

كان مرد تأثيره فى الثقافة العربية إلى خدماته للجامعات العربية ، بالتدريس فيها من ناحية وتدعيمه لقسمى الفلسفة فى الجامعة الليبية وجامعة الكويت فى المراحل الأولى لنشأتهما ، واتصاله بالجامعات العربية التى استدعته أستاذا زائرا – كجامعات بغداد والبصرة وقطر – وعن طريق اتصاله بالمؤتمرات وفى مقدمتها مؤتمر الجامعة الأمريكية فى بيروت ومؤتمر الجامعة العربية فى بنغازى – وعن طريق كتاباته فى المجلات العربية ، وعن طريق تلاميذه ، الموزعين فى العالم العربى ، والذين شارك فى التدريس لهم فى الدراسات العليا ، ومنح الكثيرين منهم درجات الماجستير والدكتوراه ، فكان منهم اليوم أساتذة ورؤساء أقسام الفلسفة ، بل كان منهم وزراء كما هو الحال فى وزارتى الثقافة والتعليم فى ليبيا منذ ثورة الفاتح ، وفى الجزائر منذ استقلالها عام ١٩٦١ – كما يبدو تأثيره عن طريق مؤلفاته التى شاع الكثير منها فى أرجاء العالم العربى وتقرر بعضها فى بعض الجامعات العربية . ومن أجل هذا كله يرشحه مجلس قسم الفلسفة بالإجماع لنيل جائزة الدولة التقديرية لعام ١٩٨٤

ملحق رقم (٢)

جلسة استقبال
العضو الجديد الدكتور توفيق الطويل
بمجمع اللغة العربية بالقاهـــرة

---

١ - كلمة الافتتاح

للدكتور إبراهيم مدكور - رئيس المجمع

سيداتي سادتي :

لقد عرفت الزميل توفيق الطويل منذ أربعين سنة أو يزيد في يوم أن لقيتـه بكلية الآداب بجـامعة القاهـــرة عام ١٩٣٧ م .

وأشهدكم أن توفيق الطويل الذى عرفته فى ذلك التاريخ هو نفسه توفيق الطــويل الذى نستقبلـه اليــوم : أدب جم ، تواضع تام ، تفكير واضح ، روية ، وخلق سمح ، ألف الصمت ، لايتكلم إلا بحساب وقدر .

توفيق الطويل الذى لقيته فى ذلك التاريخ حين كنا نعد لبسط الدراسات العقلية فى المدارس الثانوية ، وكان ذلك على أثر تقرير لراحل كريم هو المرحوم نجيب الهلالى . وأعتقد أن هذا التقرير يعد من الخطوات الأولى الجادة فى تطوير التعليم العام ، والنهوض به ، وقد شاء الجامعيون حينذاك أن يعدوا العدة لتطبيق هذا التقرير وهذا الإصلاح ، وكان توفيق الطويل من الرعيل الأول الذى اضطلع بهذا العبء لكى يقدم الفكر الفلسفى للشباب فى أسلوب مقبول ولغة سهلة ، كان يحسن العطاء وهو صناعته فى مصر وخارجها .

أعطى فى مصر وفى البلاد العربية ، درس ، وحاضر ، وكتب ، وألف ولم يقف عطاؤه عند الجامعات ، بل كان له عطاء قديم فى مجمعنا هذا . فهو عضو فى لجنة الفلسفة والعلوم الاجتماعية ، وأنا على يقين من أنه سيتابع العطاء ، ولا أدل على ذلك من أنه يوم أن فكرنا فى إخراج جهود لجنة الفلسفة بإصدار معجم فلسفى ، كان توفيق الطويل هو الذى أشرف على هذا الإخراج ، اضطلع به مع زميل آخر من أبناء هذا المجمع هو الأستاذ سعيد زايد .

هذا هو توفيق الطويل فى تلك الصورة المختصرة التى حرصت على أن أستقبله بها .

٢ - كلمة الأستاذ بدر الدين أبو غازى
فى استقبال الدكتور توفيق الطويل

سيدى الرئيس

السادة الزملاء

سيداتى وسادتى :

من أعز الأيام على مجمعنا ، ومن أرسخها فى تقاليدنا « يوم الاستقبال » ، فهو يوم لقاء المجمعيين بزميل جديد يستبشرون الخير بمقدمه ، ويعقدون على انضمامه إليهم الأمل والرجاء .

ولقد أنابنى المجمع فى استقبال العضو الجديد الأستاذ الدكتور توفيق الطويل ، وهو شرف أعتز به ، ومهمة أرجو أن أوفق فى أدائها .

واستقبالة اليوم يذكرنى باستقبال سلفه الصالح ، من أصحاب الفلسفة وروادها فى مصر ، هؤلاء الذين شرف المجمع بوجودهم ، وحظى بالجيد من آثارهم .

استقبل المجمع عند إنشائه الأستاذ الدكتور / منصور فهمى ، أحد أساتذة الزميل الجديد الأستاذ الدكتور / توفيق الطويل ، وظل منصور فهمى ، عضوا بالمجمع وكاتبا لسره حتى اختاره الله إلى جواره .

ثم استقبل المجمع معلم الجيل ، ورائد التعريف بالفلسفة اليونانية ، الأستاذ أحمد لطفى السيد ، الذى اختير عضوا بالمجمع سنة أربعين ، وكان رئيسه الثانى منذ العام الخامس والأربعين حتى رحل عن عالمنا .

واستقبل المجمع مع معلم الجيل الشيخ الجليل الأستاذ مصطفى عبد الرازق ، الذى سعد المجمع بعضويته فى السنوات السبع الأخيرة من حياته ، وهو شيخ زميلنا الجديد وقدوته ومثله الأعلى .

وفى سنة ست وأربعين كان رئيس مجمعنا الأستاذ الجليل الدكتور/ إبراهيم مدكور ، أحد العشرة الطيبة الذين استقبلهم المجمع ولا يزال يعتز برياسته له .

وظل المجمع يترقب استقبال فيلسوف جديد حتى ضم إلى عضويته الأستاذ الدكتور/ عثمان أمين، الذى سعدنا بزمالته حيناً .

وإن استقبالنا للأستاذ الدكتور / توفيق الطويل ، ليضفي علينا سعادة خاصة ، إذ نحظى بعضو جديد من رجال الفلسفة .

ومن حظ هذا المجمع أن يكون أعضاؤه من الفلاسفة أهل لغة ، ورجال أدب وأن يكونوا جميعاً من الموفقين بين التخصص العلمي وبين المشاركة في حياة مجتمعهم .

كذلك كان شأنهم ، وكذلك أيضاً شأن زميلنا الجديد ، فهو خير خلف لسلفه من الأساتذة العظام الذين تواردوا على هذا المجمع ،

تخرج الدكتور توفيق الطويل ، في كلية الآداب سنة أربع وثلاثين من هذا القرن ، حين كانت الأزمة الاقتصادية آخذة بخناق مصر ، والأزمة السياسية ضاربة الأطناب ، فدستور الأمة معطل ، ونظام الحكم رجعي ، والاحتلال البريطاني متوغل في البلاد بقوة .

وكانت مجالات العمل تضيق بخريجي الجامعة ، وأمل المستقبل تكتنفه غيوم .

وإذا كان هذا هو شأن الجامعيين في تلك الحقبة ، فما بال أصحاب الفلسفة ؟ .

كان على الصحاب أن يتفرقوا وينتشروا في الأرض سعياً وراء الرزق في ظروف شاقة ، ولكنهم يحملون – رغم هذه الظروف – بشارة الأمل ، فهم يكتبون ويخطبون ، ويتخذون من أعلام العصر رواداً ، من بينهم من اتبع طه حسين ، وفيهم من اتخذ طلعت حرب ، قدوة ، أما أصحاب الفلسفة فقد جعلوا من شيخهم مصطفى عبد الرازق ، إماماً يقتفون أثره ويترسمون خطاه ومن هؤلاء زميلنا الجديد .

ولقد شارك توفيق الطويل ، في الحركة الوطنية في الثلاثينات خطيباً وكاتبا ، وحمل مع زملاء له فكرة الدعوة إلى التحرر الاقتصادي من سيطرة رأس المال الأجنبي على مقدرات مصر ، واتخذوا لدعوتهم اسما مبشراً بالأمـل والرجاء « عيد الوطـن الاقتصـادي » واستطـاع توفيق الطويل ، وهو من نعرف وثوقاً وتمكنا أن يتفوق على الظروف والأوضاع المحيطة به ، وأن يدخل الجامعة من أبوابها متميزاً منذ صدر عهده بالتدريس في جامعة القاهرة ، ثم في جامعة الاسكندرية ومرة أخرى في جامعة القاهرة.

ولم يقنع في تلك المرحلة الباكرة بالجانب العلمي المتخصص ، بل كان الجانب الاجتماعي والثقافي شاغلا له ، فأنشأ جمعية للمحاضرات والمناظرات إشترك في نشاطها من كبار المفكرين والأدباء الأساتذة : عباس العقاد ، وأحمد أمين ، وإبراهيم مدكور ، والآنسة مي ، وعبد الرحمن الرافعي ، وأنطون الجميل ، وإسماعيل مظهر ، وتوفيق دياب ، وإبراهيم سلامة ، وإبراهيم ناجي .

وهكذا أدخل في محيط الجامعة نشاطاً فكريا وثقافيا عاما ، أسهم كبار المفكرين مع الأساتذة والطلاب .

وظل توفيق الطويل ، قواما على رسالته الجامعية ، وامتد أثره وفضله إلى جامعات عربية أخرى ، فاختارته الجامعة الليبية أستاذا بها سنة ستين ، ثم استقر به المقام أستاذا بجامعة الكويت لست سنوات بين سنتي ثمان

وستين وأربع وسبعين ، ودعته جامعات البصرة . وبغداد ، وقطر ، أستاذا زائرا تقديراً لمكانته العلمية ، فترك إلى جانب أثره العلمى أثرا عاما بمحاضراته الثقافية.

ولقد ظل الجمع بين الخاص والعام من سمات توفيق الطويل ومن الخصائص التى تميز بها ، فهو نموذج الأستاذ الجامعى الذى يدرك ما للجامعة من رسالة فى المجتمع إلى جانب رسالتها العلمية الخالصة ، وهو يستجمع خبرته وتجاربه ويقدمها خالصة للمؤتمرات والمجامع والمجالس العليا للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ثم للمجلس الأعلى للثقافة مقررا للجنة الفلسفة والاجتماع .

ولقد حرص الأستاذ الدكتور توفيق الطويل ، على ألا يقصر جهدة على التدريس والمحاضرة والمشاركة فى الحياة العامة بل توفر كذلك على التأليف والترجمة .

ولعل طبيعة توفيق الطويل ، وخصائص نفسه ومثله هى التى حفظته من مرض أصاب الجامعات ، فجذب من أساتذتها من جذب إلى بريق المناصب فى مواقع أخرى غير علمية فخسرت الجامعة وخسر البعض أنفسهم .

أما توفيق الطويل ، فظل بعيدا عن مواقع السلطان قريبا من العلم فى مظانه ، وبهذا أعطانا هذا الصرح الكبير من مؤلفاته .

ويكفى أن نتأمل ثبت إنتاجة العلمى لنتبين فضل هذا العالم الجليل .

صحب هذا الإنتاج حياته الحافلة ، فأصدر فى البدء كتاب « الأحلام فى الفكر الإسلامى » بتقديم من أستاذه مصطفى عبد الرازق ، الذى صوره أصدق تصوير فى عباراته التالية :

« الأستاذ توفيق الطويل باحث مدقق يريد أن يصل بعقله إلى بواطن الأمور وظواهرها وأوائلها وأو اخرها ، هو يعتمد على (العقل) صرفا ، ويريد أن يؤثر فى عقول الناس لا فى قلوبهم ، أدركت هذا المعنى حين قرأت مؤلفات الأستاذ الطويل ومنها مؤلفات تتصل بالتصوف والمتصوفة ، والتصوف علم القلوب ، وأدرك هذا المعنى حين نقرأ من جديد هذه الرسالة – الأحلام – وقد قرأتها من قبل ، وناقشت صاحبها ، وسجلت شهادتى له بالنجاح الممتاز فى تأليفها ، وفى عرضها على مجلس الامتحان ، وما ازداد إلا رضا عن هذه الرسالة وإعجابا بمجهود المؤلف فى إعدادها أولا ، ثم فيما أدخل عليها بعد ذلك من تعديل وتكميل ، دلالة على التسامى إلى الكمال والبعد عن الفتنة بعلمه والغرور ، وكلما ازداد علم العالم ازداد تواضعه ، وكلما ازداد تواضعا ازداد علماً » .

هذه هى رؤية الشيخ الجليل لتلميذه وهى رؤية صدق وتقدير ومودة .

ولقد شغل توفيق الطويل ، بعد بتراث الفلسفى العربى ، فأحال فيه النظر وأصدر كتابه «التنبو بالغيب عند مفكرى الإسلام » وكتابى « الفكر الدينى الإسلامى فى مائة العام الأخيرة » ، و « الشعرانى أمام التصوف عصره » .

كما ترجم فصل الفلسفة والإلهيات فى كتاب تراث الإسلام ، وشارك فى تحقيق كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار ، وأعد بحثاً مطولا مسهبا عن فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربى . وللأستاذ الدكتور / توفيق الطويل مؤلفات قيمة أخرى منها .

* مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق .
* قصة النزاع بين الدين والفلسفة .
* مسائل فلسفية .. ومشكلات فلسفية .
* قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة .
* التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى .
* الفلسفة فى مسارها التاريخى .
* جون ستوارت مل .
* قصة الاضطهاد الدينى فى المسيحية والإسلام .

على أن للزميل الجديد اهتماماً آخر بتراث العلم عند العرب ، أولاه جانباً ملحوظا من بحوثه ودراساته كما صدرله فى مجلة «عالم الفكر» الكويتية بحثان كبيران فى حجمهما وقيمتهما :

الأول : عن خصائص التفكير العلمى بين تراث العرب وتراث الغربيين .

والثانى : لقطات علمية فى تاريخ الطب العربى .

على أنى بعد هذا التطواف أتوقف قليلا عند مؤلفيه العظيمين :

- أسس الفلسفة ، الذى صدر منه حتى الآن سبع طبعات .

- وفلسفة الأخلاق ، نشأتها وتطورها ، وقد بلغت طبعاته أربعاً .

وأنى لأعجب ، كيف استطاع الأستاذ الدكتور توفيق الطويل أن يوفق هذا التوفيق بين رسالته أستاذا ومدعماً لأقسام الفلسفة والدراسات الفلسفية فى الجامعات العربية ، وبين إنتاجه العلمى الغزير الذى يتطلب تفرغاً وجهداً وعناء .

أيكون مرجع هذا ، إلى جانب فضائله وصفاته وخلوص نفسه للعلم ، ما أتيح له من خلوة علمية حين هاجر من مصر إلى الجامعات العربية الأخرى ؟ أم يكون مرجعه ما توافر له من حياة كريمة كفلت له أسباب الاستقرار ؟ كما تنبئ عبارات إهداء كتابه « أسس الفلسفة » إلى زوجته الفاضلة وما وهبته من جهد ، وقدمته من عون هيأ له أسباب الصفاء العقلى ، وأتاح له التوفر على العلم .

إن مؤلفيّ الأستاذ الدكتور توفيق الطويل عن أسس الفلسفة ، وفلسفة الأخلاق من شوامخ المؤلفات فى تاريخ الدراسات الفلسفية بمصر ، وهما يدلان على خصائص فكره ونفسه ومنهجه. ففيهما ما يتميز به من توفيق بين الماضى والحاضر ، من عقلانية فى الحكم على الأشياء ، ومن مثالية أخلاقية رفيعة ، كما أنهما ينبئان عن جهد فى البحث عن حقائق الأشياء وجلائها بعبارات ناصعة ، ورؤية واضحة ، ونزاهة فى الحكم ، ودقة فى التفكير .

يقف المؤلف موقفا حكيما بين دعاة هدم ماضى التفكير الفلسفى ، وأنصار التشبث بالقديم فيقول :

« الأدنى إلى منطق العقل أن نقول مع « ليون روبان » : إن إغفال ماضى التفكير ميسور فى العلم مستحيل فى الفلسفة ، وليس هذا هو الحال فى تاريخ الفلسفة .

فإن تاريخ الفلسفة فلسفة ، وهو يبدو أمام الفيلسوف فى تجدد وتطور متصل ، إلى جانب أنه يسمو على مجرد التوسع فى المعرفة ، والمشكلات التى أثارها القدامى من الفلاسفة لم تزل بعد باقية وستظل باقية دواما ، لم تتغير موضوعاتها وإن طعمها البحث بعناصر جديدة.

« أما تاريخ العلم فليس جزءاً من العلم نفسه ، إنه ماضى العلم ، هو الجزء الفانى من المحاولات التى قام بها العلماء ابتغاء التوصل إلى الحقيقة ، أو هو الجهد الذى أدركه النسيان بعد أن بلغ أصحابه الغاية المطلوبة منه ، هـذا الماضـى يشبع رغبة الطامع فى التوسع فى المعرفة ولا يتجاوز هذا الحد ، أما تاريخ الفلسفة فإنه يكون جزءا منها ، ومن ثم يرضى أعمق مطالب الفكر وأشملها .

على هذا النحو يوفق توفيق الطويل بين ماضى الفلسفة وحاضرها ، وعلى هذا النهج يمضى فى مؤلفه الكبير بابا إثر باب ، معرفا بالفلسفة مجالا ومنهجا ، وشارحا للمذاهب والنظريات الفلسفية ، فيعالج مشكلة الوجود ، ويجلو لنا نظرية المعرفة ، ويفرد بابا للقيم العليا ، ثم يلقى ضوءا على قيم الحق والخير والجمال . ومع اهتمامه بدراسات الفلسفات الغربية ، فإنه يتحرى كذلك وضع حكمة الشرق القديم وتراث العرب الزاهر فـى مكان مرمـوق مـن تاريخ الفكـر البشرى .

أما كتابه فلسفة الأخلاق فيضم أظهر ما عرفته فلسفة الأخلاق ، عبر تاريخها الطويل من قيم إنسانية رفيعة ، وهو يرمى بكتابه إلى هدف أبعد من الدراسة العلمية المجردة ، إذ يشير فى إهدائه إلى ابنيه حسام ومنى ، وأنه قد طاب له أن يهدى الكتاب إليهما عسى أن يجدا فى بطون صفحاته مثلا إنسانياً رفيعاً يشبع العقل ، ويستهوى القلب ، وتكون له الصدارة فى توجيه الحياة ، ذلك لأن توفيق الطويل يستشعر القلق من طغيان الحياة المادية فى عصرنا الحاضر على مدلول المثل العليا ، ومكانها الذى ينبغى أن تحتله من حياة الناس .

وكأنى بالمؤلف يخاطب الجيل كله متخذا ابنيه عنواناً لهذا الخطاب .

ولقد مضى المؤلف فى عرض فلسفة الأخلاق عند القدماء من مؤسس الفلسفة الخلقية فى الغرب سقراط حتى فلسفة الأخلاق عند المحدثين ، ويحرص المؤلف أن يفرد بابا لفلسفة الأخلاق فى التفكير العربى.

الإسلام الذهبى. ثم يختتم كتابه مؤكدا أن الخلاف بين الفلاسفة فى شأن القيم الأخلاقية ، إنما كان فى تفسيرها وتحليلها ، ومنهج بحثها لدراسة مضمونها ، وبعد هذا الخلاف يلتقى جميع فلاسفة الأخلاق فوق أرض واحدة ، وتحت راية واحدة ، تقديرا للقيم الأخلاقية واستغراقا فى إكبارها ، حتى الذين ظن البعض خطأ أنهم يمثلون النزعة اللا أخلاقية فى فلسفة الأخلاق ، كانوا فى الحقيقة يهدمون قيما بدت لهم هزيلة بالية عسى أن تأخذ مكانها قيم أصح وأسلم .

ويعود المؤلف فى ختام الخاتمة فيقول :

« ما أصدق أن يقال : إن الإنسان هو الكائن الأخلاقى الوحيد ، لأنه – من بين سائر الكائنات – هو وحده الذى يمكن أن يضيق بواقعه ، ويتطلع جاداً واعيا إلى ما ينبغى أن تكون عليه حياته ، وهو وحده الذى يخطط لمستقبله ، وبذلك كان من الحق أن يقال : إن الإنسان لا يكون إنسانا ، مميزا من سائر الكائنات بغير مثل أعلى يدين له بالولاء » .

تنبىء مؤلفات الأستاذ توفيق الطويل بأن له إلى جانب غرامه بالفلسفة غراما آخر فى اللغة تدل عليه عباراته ، وعنايته بأن يضم إلى كتابيه معجما فى ترجمة المصطلحات والمذاهب والمسائل التى تناولها .

لقد استنزف زميلنا الجديد فى إعداد مؤلفاته جهدا كبيرا ، ولكن المؤلفين فى مصر يعتصرون فكرهم ويجودون علينا بروائعهم ولا يلقون عن جهدهم إلا الصمت .

لقد قرأت عن مؤلفات الدكتور توفيق الطويل صفحات كاملة من التقييم والتقدير فى جريدة النهار البيروتية ، وغيرها من الجرائد التى تصدر فى البلاد العربية ، ولكننى لم أقع على تعليق واحد عن هذه المؤلفات فى صحفنا بمصر .

رحم الله زمانا كانت الصحيفة المصرية فيه منبر الرأى والفكر ، وملتقى قصائد الشعراء وأدب الكتاب وفكر المفكرين .

لقد طغى الإعلان والخبر على الصحيفة ، ولم يدع للفكر إلا أعمدة تختنق بين صفحات الإعلان التجارية.

وليت المجلات الثقافية بقيت لنا لتسد هذا الفراغ ...

لقد كان لنا منذ سنوات مجلة « المجلة » و « الفكر المعاصر » و « الكتاب العربى » ومجلات كانت تربطنا بتيارات الثقافة وبالجديد من عطاء الفكر ، ولكنها احتجبت فجأةً ولم نستعض عنها بالبديل .

أيها الزميل العزيز :

وإذ أختتم كلمات الترحيب بك تتدافع إلى الذكريات والخواطر ، واستحضر زماناً بعيدا كنا نلقاك فيه ونستمع إلى أحاديثك فى مجلس خاص فنعجب بوضاءة فكرك ، ورجاحة ذهنك ، وهدوء نفسك ، وكم كان لهذه الأحاديث من وقع فى نفوسنا يردها إلى طمأنينة ، ويسبغ السكينة ويفتح لها أبواب الأمل .

واليوم ، إذ أستقبلك ،أراك كما كنت فى هذا الزمن البعيد ، وقور السمت ، سمح الملامح ، مستضيئاً بالحكمة والمثل .. فيك من شباب الفكر وحيويته ما يلوح وكأنه على مر السنين يزيد .

لقد اتخذت لنفسك من عطائك ونضج عقلك وذكاء قلبك مكانة فى حياتنا الفكرية .

وأحسب أن المجمعيين ، إد يستقبلونك اليوم ، يستبشرون الخير بمقدمك إلى مكانك بينهم لتضم جهدك إلى جدهم وتسعى سعيهم الجاد النبيل .

وأنت أهل لهذا الجهد وذلك السعى ...

وفقك الله وأثابك عن عطائك العظيم

٣ - كلمة الدكتور توفيق الطويل

سيادة الرئيس :

سيداتى .. سادتى .

كان أملا بعيد المنال أن أنضم إليكم . وأن أَمْثُلَ بين يديكم فى مجمع الخالدين ، وكانت مفاجأة سارة أن أعلم بهذا النبأ على غير توقع ، فكان فضلا غامرا من أئمة العربية ، وقادة الفكر والأدب أن يرونى خليقا بثقتهم وحسن تقديرهم ، جزاهم الله خيراً ، ووفقنى إلى أن أكون أهلا لثقتكم الغالية .

لكن تبعات هذا الاختيار ينوء بحملها الصفوة الممتازة من العلماء ، فكيف لمثلى - مع عجزى وقصورى - أن يقوم بعبء هذه التبعة ؟ ولكنى أعاهدكم أن أبذل أقصى الجهد فى الإسهام معكم فى تحقيق الرسالة الكريمة التى أخذتم أنفسكم بتحقيقها ، عسى أن أكون عضوا جديرا بشرف الانتساب إلى المجمع الموقر . حالفكم التوفيق لقاء ماتبذلون من جهد فى خدمة لغة القرآن الكريم ، ولكم الجزاء الأوفى .

وإنى لأتوجه بالشكر فى هذه الفرصة الطيبة إلى الأستاذ الدكتور رئيس المجمع ، وإلى السيد الأستاذ بدر الدين أبو غازى للتقدمة الطيبة التى قدمانى بها إلى حضراتكم ، وشاء فضلهما أن يضفيا على من الثناء المستطاب ما أرانى غير أهل له ، وأراهما أجدر به منى ، جزاهما الله كل خير .

وبعد :

فإن لغتنا العربية قديمة ضاربة فى القدم ، يحرسها ويمكن لها القرآن الكريم والمشتغلون بدراساته ، وهى تجمع بين الناطقين بها فى شتى بقاع العالم العربى وخارجه ، تذكرنا بتراثنا وقوميتنا ، وتحملنا على أن نولى وجوهنا شطر مستقبل واحد ، إنها تصل بين ماضينا وحاضرنا ، وتهيىء لمستقبلنا ، فنغضب لشرفنا ونثأر لعزتنا .

وقد أثبت استقراء تاريخ الفكر منذ نحو ثلاثة عشر قرنا من الزمان أنها لغة علم وفن وفلسفة وحضارة ، يقول ألدوميلى Aldo Mielei أكبر المستشرقين الذين أرخوا العلم العربى - طبيعيا ورياضيا ، يقول :

« إن منتصف القرن الثامن للميلاد كان نقطة تحول فكرى بالغ الأهمية فى تاريخ العقل البشرى ، ففى ذلك التاريخ نشأ حكم بنى العباس فى المشرق العربى ، وبدأ حكم الأمويين فى المغرب العربى - وأقصد به بلاد الأندلس تحت حكم العرب . ففى المشرق العرب بدأت منذ ذلك التاريخ - منتصف القرن الثامن للميلاد -

حركة ترجمة واسعة النطاق نقل فيها العرب إلى العربية تراث اليونان والهنود والفرس وغيرهم من مؤسسى الحضارات القديمة ، وبهذا غذوا تراثنا العربى بتراث الأقدمين من مؤسسى الحضارات ، وسرعان ما تفاعل ذلك التراث الأجنبى الدخيل مع تراثنا العربى الأصيل ، فكان تجديدا وأصالة وابتكارا شهد به المستشرقون الذين بهرهم عصر الإسلام الذهبى ، فأشادوا به ومجدوا ماوجدوا من كنوزه ، واستمرت حركة الترجمة إلى العربية - كحرية أمة أو مدرسة - قرنا ونصف قرن من الزمان ، نقل خلالها العرب حضارة الأقدمين ومصطلحاتهم فى الفلسفة والعلوم ، ومازال المتخصصون منا فى شتى فروع المعرفة العلمية يستخدمون مصطلحات نقلها العرب فى تلك الفترة ، وهذه شهادة قاطعة بأن لغتناقد اتسعت للإبانة عن حضارات الأقدمين ومصطلحاتهم الفنية ، بل قد أصبح من عمل المجمع الموقر اليوم إحياء المصطلح العربى القديم ما أمكن .

بذلك أثبت استقراء تاريخ الفكر أن لغتنا لغة علم وفن وفلسفة وحضارة .

هذا فى المشرق العربى ، أما فى المغرب العربى - وأقصد به بلاد الأندلس ، تحت حكم العرب - فقد ازدهرت الحركة العقلية فى الأندلس منذ القرن الحادى عشر ، متأخرة عن نظيرتها فى المشرق العربى ، لأسباب لا مجال لذكرها الآن ، وشاع النور فى حواضر الإسلام الأندلسية منذ ذلك التاريخ ، وكان هذا فى وقت تغط فيه أوربا فى سبات عميق من الجهالة والتخلف ، وقد استلفت النور العربى نظرها ، فهمت باليقظة فى ضوئه ، وتتلمذ علماؤها على يد علماء العرب ، وبدأ هذا فى حركتين من حركات الترجمة التى نقلت فيها أوربا تراث العرب من العربية إلى لغتها العلمية - وهى اللاتينية فى ذلك الوقت - أما حركة الترجمة الأولى فقد بدأت فى صقلية فى النصف الأخير من القرن الحادى عشر ، وكان رائد هذه الحركة هو قسطنطين الإفريقى الذى توفى عام ١٠٨٧ .

أما الحركة الثانية فكانت فى أسبانيا وكانت أوسع نطاقا وأكثر شمولا ، ترجمت فيها أوربا التراث العربى العلمى والفلسفى إلى لغتها وهى اللاتينية فى ذلك الوقت ، وقد بدأت فى طليطلة فى النصف الأول من القرن الثانى عشر ، وكان رائد هذه الحركة المونسنيير ريموند كبير أساقفة طليطلة ، فقدر للتراث العربى الإسلامى أن ينقل إلى أوربا على يد رجل من كبار رجال الكنيسة ، فى وقت كانت الكنيسة فيه تشعل نيران الحروب الصليبية لتقضى على الإسلام والمسلمين ، باسم الدين المسيحى ، دين المحبة والسلام والتسامح ..!

وفى هاتين الحركتين نقلت أوربا التراث العربى الحضارى إلى لغتها العلمية . وكانت العربية هى الوعاء الذى ضم ذلك التراث الحضارى كله ، فأثبتت بهذا أنها لغة علم وفلسفة وفن وحضارة .

وإذا كان هناك من المؤرخين الغربيين من يرجع الحضارة الأوربية الحديثة كلها إلى اليونان ، ويقول عن تراثهم الفلسفى وماضمن من مختلف العلوم : إنه المعجزة اليونانية ، ويقصدون بها أنها كانت خلقا عبقريا أصيلا جاء على غير مثال .

وإذا كان قد أيد هذا أكثر الباحثين الغربيين من أمثال برتر ندرسل ، فإن من الباحثين الذين أكبوا على دراسة التراث العربى منذ مطلع العصور الوسطى من يعارض المعجزة اليونانية بما سماه بالمعجزة العربية ، وكان فى مقدمة هؤلاء : جورج سارتون G.Sarton أكبر مؤرخى العلم فى عصرنا الحاضر ، ويفسر جورج سارتون مايقصده بالمعجزة العربية فى « كتاب الشرق الأدنى : الثقافة والمجتمع » "Near East, Culture and society" فى بحث ألقاه فى مؤتمر نظمته جامعة برنستون بالولايات المتحدة ، وفيه يقول : إن فى وسعنا أن نتحدث عن معجزة الثقافة العربية كما نتحدث عن معجزة الثقافة اليونانية ، ويكون معنى المعجزة فى الحالين واحداً، وقد يرى البعض أن فى هذا مبالغة وغلوا ، لكن الذى حدث فى بلاد اليونان ، ثم فى بلاد العرب ، كان من الغرابة بحيث يحمل الإنسان على التطرف فى التعبير .

وكذلك فى كتاب آخر هو History of Science and New Humanism أى تاريخ العلم والنزعة الإنسانية الجديدة . يفسر ما يقصده بالمعجزة العربية فيقول :

« إن خلق حضارة عالمية جديدة شاملة فى أقل من قرنين من الزمان ، لأمر يمكن وصفه ، ولكن من المستحيل تفسيره وتحليله على نحو مقنع ... إن هذه حركة خلاقة تتميز بالأصالة والابتكار ، بل كانت أعظم حركة علمية تتصف بالأصالة منذ مطالع العصور الوسطى حتى نهاية القرن الثالث عشر .... ومنذ منتصف القرن الثامن للميلاد حتى نهاية القرن الحادى عشر ، فكانت الشعوب الناطقة بالضاد تتقدم موكب الحضارة فى الدنيا بأسرها ، ويرجع الفضل إلى علمائها العرب فى أن لغة القرآن المقدسة قد أصبحت لغة العلم العالمية ، وأداة التقدم الإنسانى ، وإذا كنا نحن الغربيين نرى اليوم أن أقصر طريق يسلكه الرجل الشرقى إلى تحصيل المعرفة هو أن يتمكن من معرفة لغة من لغات الغربيين الرئيسية ، فكذلك كانت اللغة العربية بالنسبة للغربيين إبان تلك العصور ، كانت المفتاح ، بل يكاد يكون المفتاح الوحيد الذى يفتح باب الثقافة الواسعة الجديدة ... إلخ » .

هذا هو رأى مؤرخ العلم الذى اعترف بأنه حين بدأ فى إعداد مادة لمقدمته المعروفة فى تاريخ العلوم أغفل شأن العرب مجاراة لمن يرون أن تراثهم هو تراث اليونان فى ثوب عربى ، فلما أخذ يدرس التراث العربى ويتعمق فهم أسراره ، أدرك خطأه وعدل عن منهجه . وأولى العرب من التقدير البالغ ما جعله يصف تراثهم بالمعجزة العربية ، ليقابل بينها وبين ماسموه بالمعجزة اليونانية .

وإذا كان سارتون قد أشار فى نصه إلى أن العلم العربى كان مزدهراً من منتصف القرن الثامن للميلاد حتى نهاية القرن الحادى عشر ، فإن غيره من الباحثين الغربيين وفى مقدمتهم « ول ديورنت » W. Durant وغيره ، يرون أن عصر الإسلام الذهبى يمتد خمسة قرون من الزمان تبدأ بمنتصف القرن الثامن وتمتد إلى منتصف القرن الثالث عشر ، عند غزوات التتار لبغداد عام ١٢٥٨ م ، ونحن نعرف ما فعله التتار حين ألقوا بذخائر المكتبات فى نهر دجلة ، وكان الناس والخيول تعبر النهر فوق الكتب التى سدت مجرى النهر ، وسودت مياهه بمداد المخطوطات ، لكن هذا لم يقوض الحضارة الإسلامية ، بل يقول المستشرقون : إن أوربا قد توقفت عن نقل التراث

العربى منذ ذلك الغزو الوحشى ، أما الحضارة الإسلامية فقد استمرت بعد ذلك ، إذ انتقل القَبس إلى دمشق ثم إلى القاهرة ، وظل القبس فى يدها إلى يومنا الحاضر .

وبعد فلا غرابة بعد هذا أن ينشأ فى القاهرة ، إبّان القرن العشرين مجمع الخالدين ، ليقوم على رعاية العربية بكل مضامينها : لغويا وعلميا وفنيا وفلسفيا وحضاريا ، ولاسيما وأن الغرب المسيحى الذى يقود اليوم حركة التقدم فى العالم قد بدأ ينصف العرب بعد ظلم وإجحاف .

ويفسر مؤرخو الفكر هذه الظاهرة ، وهى تطور نظرة الغربيين إلى العرب ودورهم فى بناء الحضارة الإنسانية فيقولون : كان المستشرقون فى القرن التاسع عشر ، يستبد بهم التعصب الدينى والتحزب الجنسى ، ومن هنا استخفوا بدور العرب فى بناء الحضارة الإنسانية ، فزعموا أنها لا تدين بالفضل لغير أجدادهم من اليونان ، وأكدوا تفوق الجنس الآرى الأبيض على غيره من الأجناس ، وسبق أوربا فى الخلق الحضارى على غيرها من القارات .... وقالوا : إن العرب وقد انحدروا عن الجنس السامى لم يخلقوا بطبيعتهم للتفكير الأصيل المبتكر ، وأن ما ضمه تراثهم من عناصر الفكر الأصيل دخيل عليهم غريب عنهم ، بل إنهم لم يحسنوا فهم ما نقلوا من التراث القديم ولم يستوعبوا كنوزه ، فشوهوه بشروحهم ، وأتلفوا حقائقه بتعليقاتهم ... إلى آخر مزاعمهم ، لكن هؤلاء الغربيين قد أخذوا منذ أواخر القرن التاسع عشر وإبان القرن العشرين يكبون على البحث فى تاريخ العلوم عند العرب ، فأدركوا مكان العلم العربى على خريطة العلم العالمى ، وكان فى مقدمة هؤلاء : جورج سارتون الأمريكى ، والإيطاليان ألدوميلى (مؤرخ العلم العربى) . وكارلو ألفونسو نللينو (مؤرخ علم الفلك عند العرب) . وجوليان ريبرا الأسبانى ، مؤسس ورئيس مدرسة أيبريا الحديثة للعلوم العربية ، وماكس مايرهوف المتجنس بالجنسية المصرية ،،، وغيرهم من أعضاء المجمع العالمى لتاريخ العلوم ، وقد انتشر الكثير من معاهد العربية وعلومها فى أوربا وأمريكا لدراسة ذلك التراث العربى ، ودور العرب فى تأسيس الحضارة الإنسانية ، ومن هنا عرف الغربيون مكان العلم العربى على خريطة العلم العالمى .

وكشف الباحثون من الغربيين فى بحوثهم العلمية ، وندواتهم الدولية ومؤتمراتهم العالمية ، كشفوا عن وثائق ونصوص رفعت الحواجز بين الأجناس ، وأثبتت أن الحضارات الكبرى على اتصال وتفاعل بعضها مع بعض ، وأيدت الدعوة الجديدة هيئة اليونسكو (وهى منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة) بجهودها ومؤتمراتها ، حتى أن رئيس قسم اللغات الشرقية وآدابها بجامعة برنستون وهو كولر يونغ Culer Young ألقى بحثاً عن دين الغرب المسيحى للثقافة الإسلامية . فاختتمه « بتذكير مسيحيى أوربا المعاصرة بالدين الثقافى العظيم الذى يدينون به للإسلام ، منذ أن كان أجدادهم يسافرون إلى حواضر الإسلام ، خاصة فى أسبانيا (بلاد الأندلس) ليتلقوا على أيدى معلميهم من المسلمين ، الفنون والعلوم وفلسفة الحياة ، وفى جملة ما يتلقونه التراث الكلاسيكى القديم الذى أحسن الإسلام رعايته ، وصانه من الضياع حتى استطاعت أوربا أن تسترده وترعاه ... » لقد قيل هذا البحث فى ندوة عالمية عن الثقافة الإسلامية عقدت فى برنستون وواشنطون عام ١٩٥٣ م .

وبعد أقل من عامين (١٩٥٥) ظهرت ترجمة بحوث الندوة فى كتاب بالعربية تحت عنوان : « الثقافة الإسلامية المعاصرة ، بحوث ودراسات إسلامية » . وكان مترجمها هو الذى يلاحق المستشرقين فى أقصى الأرض ويتتبع بحوثهم ودراساتهم وينقل منها لقراء العربية ما يراه صالحا ومفيداً لهم ، ذلك هو عالمنا المجمعى الأستاذ الجليل « محمد خلف الله أحمد » . دعواتنا إلى الله تعالى أن يهبه الصحة والعافية ، وأن يحفظه من كل سوء ، لكى يواصل عطاءه للعلم وطلابه .

وسار فى هذه الدعوة الجديدة المستشرقون الذين شاركوا فى سلسلة التراث القديم والوسيط منذ أن صدرت أولى حلقاته عن تراث اليونان عام ١٩٢١ م وتلته بقية حلقات هذه السلسلة ، فأفردوا كتاباً منها لتراث الإسلام ، شارك فى كتابة فصوله الكثيرون من المستشرقين ، وقد ترجم جزءا منه بالقاهرة لجنة الجامعيين لنشر العلم عام ١٩٣٦ م ، وشرفت بأنى كنت مقرر هذه اللجنة ، وترجم بعض زملائنا فى جامعة الكويت جزءا آخر ، وكان فى مقدمتهم زميلنا الدكتور حسين مؤنس أحد أعضاء لجنة الجامعيين السالفة الذكر .

ومن عجب أن يكون هذا هو فضل المستشرقين على لغتنا العربية وتراثها ، ومع ذلك يحلو للبعض منا أن يروا أن بعض هؤلاء المستشرقين قد انحرفوا أو ضلوا ثم ينهالون على جميع المستشرقين طعنا وتجريحاً ، مع أن المستشرقين عامة هم الذين وضعوا أقدامنا على بداية الطريق الصحيح ، وأضاءوا لنا الطريق للكشف عن أسرار لغتناوكنوز تراثنا .

وهكذا أصبح من المعترف به عالمياً أن لغتنا العربية لغة علم وفن وفلسفة وحضارة ، من أجل هذا كانت الاستهانة بها أو عدم الالتزام بقواعدها أو عدم الحرص على إحيائهـا فى صفائها ، جريمة فى حق الوطن كله .

ومن أسف أن الفصحى قد أصابها خلال القرون السبعة الأخيرة من الضعف والهزال ما أصاب شتى القطاعات فى مجتمعنا العربى ، فقل العلم باللغة وقواعدها حتى بين أكثر المشتغلين بها ، والذين يكسبون قوت يومهم من تعليمها ، فإذا تعذر لسان الجهال منهم فى ضبط كلمة أو إقامة جملة دعو إلى اصطناع العامية أو إهمال الإعراب ، أو إحلال الحروف اللاتينية مكان الحروف العربية أو غير ذلك مما ينم عن جهل أو يكشف عن سوء نية ، يشهد بذلك استخفافهم بلغة القرآن الكريم ، بل إن لغتنا قد تعرضت للجمود بسبب تزمت بعض علمائنا السالفين الذين جمدوا بحسن نية ، وقد صدق المرحوم « الأستاذ عباس حسن » حين قال فى مقدمة كتابه : اللغة والنحو – بين القديم والحديث : « إن أدراناً وشوائب خالطت آراء الصفوة الممتازة من علمائنا السـالفين ، منهم « طائفة أحبت لغتها وأسرفت فى الإخلاص لها ، وقصرت جهدها على اتخاذ الوسائل لصيانتها ، وهى لهذا جد مشكورة ، لكنها أخطأت الطريق القويم لذلك ، فزعمته التمسك بالقديم فى غير تسمح ، والجمود عليه فى غير ملاينة ، والوقوف عنده فى غير تصرف واجتهاد ، فسنت فى اللغويات ما سنه بغير حجة ساطعة أشباه لها فى الشرعيات ، من إغلاق باب الاجتهاد وسد المنافذ أمام العقل ، وقصره على ظواهر النصوص والألفاظ ... إلخ .

ولا سبيل إلى تدارك هذه الحال إلا بالإخلاص فى تعليم الفصحى وقواعدها ، والتوعية بخطر اللغة فى حياتنا الاجتماعية والعلمية بوجه خاص ، وتقريب العامية من الفصحى ، وإحياء الصحيح من كلماتها فى العربية ، وبذلك يسهل استخدامها حتى على أنصاف الأميين ، وهم الكثرة الغالبة من بنى العرب .

وبعد ، فإنى أعود فأقول : إن اختيارى عضواً بمجمع الخالدين قد هز كيانى واستبد بمشاعرى ، ولم يضعف فى هذا الشعور أن المجمع كان قد شرفنى باختيارى خبيراً بلجنة الفلسفة عند إصدار المعجم الفلسفى ، وقد شرفت بالاشتراك فى تنقيحه وإخراجه ، وقد أريد به كما جاء فى مقدمته : أن يكون معجم مصطلحات فحسب .. وأنه قام أساسا على الفلسفة الإسلامية والفلسفات الغربية فى كل عصورها ، وحرص على إحياء المصطلح العربى القديم ما أمكن ، وتضمن ألفاً ومائتى مصطلح مع مشتقات موادها ... » .

هذا ويسرنى أن أقول : إن لجنة الفلسفة والإجتماع بالمجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية قد اضطلعت بوضع الجزء الأول من معجم أعلام الفلسفة والاجتماع ، وهو الآن فى المطبعة ، وهذه اللجنة فى وضعها الجديد فى المجلس الأعلى للثقافة – بعد إلغاء وزارة الثقافة – تقوم الآن بإعداد الجزء الثانى من هذا المعجم ، وإن كنا نعانى الأمرين لقلة المتخصصين فى الفلسفة وهجرة الكثيرين منهم إلى جامعات العالم العربى ، ومع ذلك فإنى أقترح على مجمعنا الموقر أن نواصل المسيرة فنعمل على إعداد معاجم أخرى فى شتى فروع الفلسفة ، ونبدأ بإصدار معجم فى مصطلحات المنطق : الصورى منه والرمزى ، مع مناهج البحث العلمى وفلسفة العلوم ثم نضع معجما فى فلسفة الأخلاق وفلسفة الجمال ، وهكذا نستوفى الإبانة عن مصطلحات الفلسفة فى شتى فروعها .

أما بعد ... فقد أخذت فى مجمعنا مكان عالم نحوى ضليع هو المغفور له الأستاذ عباس حسن ومن أسف أنى لم أحظ بشرف معرفته فأتحدث إليه وآنس بعلمه ، ولكن شهرته مع آثاره العلمية قد تكفلت بإذاعة اسمه بين قراء العربية ، فقد أيده الله بفيض من التوفيق فى دراساته فأرسى قدميه فى فرع من المعرفة يتهيبه جمهرة الدارسين العازفين عن دراسة النحو لصعوبتها ، أما فقيدنا فقد كان ولوعا بالنحو متعمقا فى دراساته ، نافراً من كل من ينحرف عن قواعده مع قدرة على الإقناع والإبانة فى غير تكلف ولا التواء ، ولم تتهيأ له مكانته فى النحو والأدب عفوا ، وإنما سعت إليه بعد جهود مضنية ، تشهد بها آثاره العلمية وبحوثه الشيقة ، وقد أفاد منها الباحثون ونهل من معينها طلابه أجيالا طوالا ، وكثيرون منهم يشغلون اليوم مناصب علمية رفيعة ، وحسبه فى هذا كتابه « النحو الوافى مع ربطه بالأساليب الرفيعة والحياة اللغوية المتجددة » بأجزائه الأربعة ، ثم نقده للشعر فى كتابه الذى وازن فيه بين المتنبى وشوقى فى إمارة الشعر ، وهو فى هذين الكتابين قد زاد العربية فى نحوها وآدابها خصوبة وثراء . يقول رحمه الله فى مقدمة كتابه « اللغة بين القديم والحديث » : « .. وصلت الأيام بينى وبين اللغة العربية بأوثق الصلات ، وجرى القدر أن أكون من العاكفين عليها تعلما وتعليما ، وأن أقضى السنين الطوال فى دراسة علومها ، وقراءة ما جاءت به قرائح الأفذاذ من أبنائها والأعلام المشتغلين بها ، فوجدتنى مورد لاينضب ، بل بحر فسيح الجنبات بعيد الأعماق » .

كان رحمه الله غزيرا فى علمه مخلصا فى تأدية واجبه ، بشهادة العالمين المجمعيين الجليلين : الأستاذ الدكتور/ إبراهيم مدكور ، والسيد الأستاذ/ على النجدى ناصف ، يقول الدكتور/ مدكور فى رثاء الفقيد : «حرمنا من صوت جهير ، قلّ أن تمر جلسة دون أن نسمعه ، ولقد كان رحمه الله وفياأكل الوفاء لمجمعه ، لم يتخلف عن جلسة من جلساته ، ولا عن لجنة هو عضو فيها ، إلا لضرورة قاهرة ... يحقق موضوعات أثيرت ، ويمحص أفكارا عرضت ، ولا يتردد فى أن يستأنف الحديث فيما أثير من قبل ، ولا أن يطلب إعادة النظر فيما سبق أن بُتّ فيه ... يُعنَى بالمبدأ والقاعدة ، ولا يبيح الخروج عليهما ، ولا غرابة ، فقد كان نحويا ، ونحويا إماما مستظهرا للقواعد النحوية استظهارا تاما ، وربما طغى نحوه على ثقافته كلها .... » .

ويقول الأستاذ على النجدى : « ... ما من مصطلح يعرض فى المجلس إلا تلقاه بالنقد والتمحيص ، لفظا وأسلوبا ، فإن كان صالحا سكت عنه ولم يعترض سبيله ، وإن بدا له فيه مأخذ أمسك به وجهر برأيه فيه ، فإما موافقة عليه وإقرار له كما يراه وإما حوار ومحاجة تطول أو تقصر حتى ينجلى الرأى لا حجاب دونه ولا خلاف عليه ولا وجه لتمادى الحوار فيه .. وما أعرف من السادة المجمعيين الذين شرفت بزمالتهم من كان أكثر منه حديثا فى المجلس ، ولا أكثر منه ذكرا فى محاضر جلساته » .

إننا جميعا نقدر مدى الخسارة الفادحة التى لحقت بنا بفقدان هذا العالم الجليل ، والذين يعرفون له فضله وعلمه ، يتوجهون بالدعوة إلى الله أن يعوضنا عن فقده خيرا . رحمه الله رحمة واسعة ، وجعل الجنة مثواه لقاء ما قدم لتلاميذه وقرائه من علم نافع .

أما بعد فإنى أعود فأكرر لكم جميعا شكرى على الثقة الغالية التى تفضلتم فحبوتمونى بها ، وعلى فضل الاستماع إلىّ ، وشرف الانتساب إلى مجمعنا الموقر ، جزاكم الله خيرا ، ووفقنى إلى الإسهام معكم فى تحقيق رسالتكم النبيلة ، والسلام عليكم ورحمة الله .

د . محمد توفيق الطويل

عضو المجمع

٤ - كلمة الختام

للدكتور / إبراهيم مدكور

رئيس المجمع

نكرر ترحيبنا بالزميل الجديد وتهنئتنا له ، ونرحب بمقترحاته ونأمل أن تخرج إلى النور معاجم متخصصة فى المنطق والأخلاق وعلم الجمال ، وهذا أمر طبيعى .

ونشكر كل الذين ساهموا معنا فى إحياء هذه الحفل ، شكرا لكم جميعا ، ورفعت الجلسة .

الفهـــــرس

الصفحة

القسم الثالث : بحوث ودراسات مهداة إليه :

القسم الرابع : ملاحق :

طبعت بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

[I . S . B . N - 977 - 235 - 492 - 6]

رقم الإيداع ١١٤٠٣ / ١٩٩٥

رئيس مجلس الإدارة

مهندس / إبراهيم السيد البهنساوى

الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

٤٦٢ س ١٩٩٥ - ١٠١٢

● احتل الدكتور توفيق الطويل فى تاريخ الفكر الفلسفى العربى المعاصر مكانة كبيرة ، إنه يعد رائد الفلسفة الخلقية فى عالمنا العربى المعاصر . لقد كان رحمه الله أستاذا بكل ما تحمله كلمة الأستاذية من معان ومدلولات سامية نبيلة .

وإذا كان الدكتور توفيق الطويل قد ألف العديد من الكتب بالإضافة إلى ترجماته وتحقيقاته ، فقد ترك لنا العديد من البحوث المطولة ، والتى تعد دراسات أكاديمية رفيعة المستوى ، نشرت فى العديد من المجلات والدوريات والكتب التذكارية سواء فى مصر أو غيرها من بلدان العالم العربى .

وإذا كان أستاذنا قد غادرنا إلى العالم الأخر ، فإنه خالد بكتبه ، خالد بالمثل والقيم التى دعا إليها فى كتاباته وفى أحاديثه .

تغمده الله برحمته وجزاه خير الجزاء عما قدم للغته وأمته .